
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00081187 7

Philosophische Arbeiten

herausgegeben von

Hermann Cohen und Paul Natorp
in Berlin in Marburg

VII. Band 1. Heft

Heraklit und Parmenides

von

H. Slonimsky
Dr. phil.

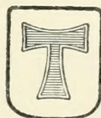


Gießen 1912
Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker)

Heraklit und Parmenides

von

H. Slonimsky
Dr. phil.



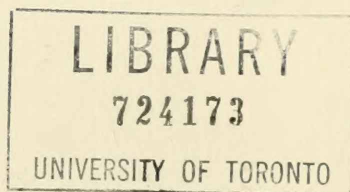
Gießen 1912
Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker)

Philosophische Arbeiten

herausgegeben von

Hermann Cohen und **Paul Natorp**
in Marburg in Marburg

VII. Band 1. Heft



1. Methodologisches zur Einleitung.

Die Anfänge hellenischer Philosophie sind uns in einem so trümmerhaften Zustande überliefert, und was uns davon bewahrt worden ist, bewegt sich in einer der Eindeutigkeit so ermangelnden Sprache, daß man sich billig nicht verwundern sollte, wenn sowohl autochthone Doxographie als auch moderne Geschichtsschreibung überall die abweichendsten Darstellungen aufweisen. Wenn jedoch bei Darlegung gerade der wichtigsten Lehrmeinungen die widersprechendsten Ansichten gegen einander auftreten, so stutzt doch der begreifende Verstand und ist ganz ratlos; denn man will durchaus wissen, und zum Wissen gehört doch zuvörderst durchgängige Übereinstimmung, wenigstens aber eine Annäherung dazu. Herrscht nun Willkür hier, und muß es dabei sein Bewenden haben? oder ist eine wirkliche Geschichte doch möglich, und wenn dies, so auf welche Weise? Solche Fragen muß sich wohl der vorlegen, der es unternimmt, dieses Kapitel der Geschichte der Philosophie von neuem zu beleuchten, und wenigstens dem Entwurfe nach einige Sicherheit anstrebt. So ergibt sich ganz aus der Natur der Sache heraus die Forderung, sich Klarheit darüber zu verschaffen, was eigentlich Natur und Bedingungen einer Geschichte der Philosophie sind, und wie diese möglich sei.

Es liegt nun im Begriffe eines geschichtlichen Problems überhaupt, welches es auch sei, daß die Geschichte die Sache als Ausgangspunkt voraussetzt, die Sache aber erst durch ihre Geschichte dem Verständnis erschlossen wird. Auf diese eigentümliche Schwierigkeit, die es scheinbar allem Forschen verwehrt, irgendwo festen Fuß zu fassen, stoßen wir auch bei der Besinnung auf das philosophiegeschichtliche Problem. Es stellt sich heraus, daß, wie einerseits das historische Verständnis irgendeines philosophischen Problems nur durch die Orientierung, die die sachliche Sicherheit erteilt, möglich wird, so andrerseits das sachliche Verständnis eben desselben Problems

durch dessen Geschichte bedingt wird. Zur Sache kommt man vermittelst der Wegweisung, die uns die Geschichte der Sache erteilt; zur Ermittelung ihrer Geschichte muß jedoch die Sache schon vorhanden sein, um als unersetzliche Grundlage dienen zu können. „Wer die Geschichte der Philosophie vorträgt, muß die Philosophie besitzen, um die einzelnen Facta, welche ihr angehören, aussondern zu können, und wer die Philosophie besitzen will, muß sie historisch verstehen," sagt schon Schleiermacher (Gesch. d. Philos., herausgegeben von Ritter, p. 15), der damit eine Schwierigkeit aufdeckt, die in der Natur unseres Geschäftes gelegen ist, und über welche einige methodische Klarheit zu erlangen unumgängliche Notwendigkeit ist.

Ob und inwiefern das Verständnis und die Festigung der philosophischen Sache ein Eingehen auf deren Geschichte erheischt, ist eine Frage, über welche so lange Streit herrschen wird, als noch Einigkeit in der Philosophie selbst nicht erzielt worden. Daß aber nur die kritische Philosophie allein eine Geschichte der Philosophie sowohl fordert als ermöglicht, wollen wir hier kurz darlegen. Die kritische Philosophie entdeckt den Begriff des Denkens, präzisiert den Begriff der Wissenschaft. Diese Entdeckung, diese Präzisierung besteht nun in dem Nachweis, daß das Denken, das wissenschaftliche Denken, von aller Zeit unabhängig ist, daß es das einzig Objektive und Allgemeingültige darstellt. Vom wissenschaftlichen Denken kann es also eine Geschichte geben, weil die Philosophie sein einheitliches Quellengebiet, also seinen Zusammenhang über alle Zeiten hinweg aufdeckt. Philosophie ist eben die Erklärung seines „stetigen Ganges". Wenn nun die Philosophie selbst sich als die Philosophie der Wissenschaft präzisiert, dann erschließt und ermöglicht sie sich ebenfalls eine Geschichte. Denn dann ist ihr Problemgebiet ebenfalls ein einheitliches, zusammenhängendes und stetiges. Eine solche Philosophie weist also über sich selbst hinaus, ergibt als eines ihrer Resultate den Begriff einer perennis philosophia. So wird die kritische Philosophie ihre sachliche Aufgabe als ihr von ihrer Geschichte dargeboten und aufgegeben bestätigen. Denn allgemein und einheitlich ist das Grundproblem der Wissenschaft, nämlich der Naturgegenstand (sofern es sich zunächst um theoretische Erkenntnis handelt); einheitlich und über alle Zeiten hinweg zusammenhängend muß also auch die Begründung dieses Zusammenhangs aller Wissenschaft sein. Indem so die Philosophie aus eigenen Mitteln die Bedeutsamkeit der Geschichte

der Philosophie beleuchtet, fühlt sie sich doch ihrerseits dieser von ihr selbst aufgedeckten Denkkontinuität unentrinnbar angehörig. Und dieser Solidarität mit allem früheren Denken froh, in ihm Verwandtes, ja sich selbst entdeckend, saugt das Denken aus der Geschichte des Denkens Anregung und Nahrung, um selbst dieselbe Bestimmung am Kommenden zu erfüllen, ebenso wie der Stamm sein Leben aus den Wurzeln saugt, um es weiter hinauf in die Äste zu leiten.

Daß aber das Verständnis der Geschichte der Philosophie ohne Klarheit in der Philosophie selbst unmöglich sei, darüber, sollte man meinen, müßte allerorten ausdrückliche und methodische Einigkeit herrschen. Denn wie sollte man die Geschichte von etwas schreiben wollen, ohne dieses Etwas selbst unverrückbar fest in Händen zu haben? Wie soll ich die Verwandlungen des Etwas im Laufe der Zeit wieder erkennen, wenn ich es selbst nicht kenne? Wie soll ich seine „einzelnen Facta aussondern“ können, wenn es selbst nicht streng definiert ist? Oder aber, wenn man nur eine ungefähre Vorstellung von diesem Etwas hat, und eben zum Behufe seiner Befestigung und Klarlegung an die Geschichte herantritt, so müßte doch die Überlegung Halt gebieten, daß man leicht die Geschichte von etwas ganz anderem ermitteln, und sich so obendrein der ursprüngliche Begriff verschieben könnte. — So selbstverständlich nun diese Erwägungen auf den ersten Blick scheinen, so sind Spuren ihrer Fruchtbarkeit in den bisherigen Versuchen einer Geschichte der Philosophie doch meistens nicht zu entdecken; und zwar aus dem einfachen Grunde, weil ihre Selbstverständlichkeit nur dann einleuchtet, wenn man ausdrücklich auf sie hingeführt wird, das heißt aber, wenn man sich auf Methode überhaupt besinnt.

Die Frage nach dem Verhältnis der Philosophie zur Geschichte der Philosophie ist nun gleichbedeutend mit der Frage nach der Möglichkeit der Geschichte der Philosophie. Und da, wo man am Dasein eines Objekts (in diesem Falle: der Geschichte der Philosophie) nie gezweifelt hat, konnte man allerdings nicht zur Frage nach seiner Möglichkeit kommen. Uns ist der angeführte Leitgedanke deswegen eine Selbstverständlichkeit, weil uns die Erkenntnis von der klärenden und disponierenden, d. h. konstituierenden Wirkungskraft einer methodischen Grundlegung erwachsen ist aus der Erkenntnis der Bedeutsamkeit des kritischen Idealismus überhaupt, und seines Hauptmittels, der transzendentalen Methode, insbesondere. So lange man sich nicht Klarheit verschafft hatte über das Ver-

hältnis von erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt, über die konstituierende Bedeutung des Denkens für alles Sein, so lange kam man auch nicht auf die Frage nach der Möglichkeit historischen Wissens. Uns, die wir dieses Ergebnis des reifen Systems vor Augen haben, vertieft sich nun der Sinn der scheinbar populären Forderung des Voraufgehens der Philosophie vor deren Geschichte zur Erkenntnis, daß dadurch das einzige methodische Mittel gewonnen wird, die Geschichte der Philosophie allererst möglich zu machen. Es löst sich uns also das Problem vom gegenseitigen Verhältnis von Philosophie und Geschichte der Philosophie dahin, daß die Philosophie selbst, wie sie einerseits alle frühere Philosophie als integrierenden Teil ihrer selbst erweist, so auch die Mittel an die Hand gibt, alle frühere Philosophie zu verstehen, sie in ein System des Wissens zu begreifen.

Soll also die Geschichte der Philosophie überhaupt ein Wissensobjekt darstellen, so darf sie nicht als fertig gegebener Gegenstand angesehen werden, den es nur abzukonterfeien gälte um ihn zu besitzen, sondern lediglich als Problem, als ein aufgegebenes X, welches es gilt zur Bestimmung zu bringen, aufzubauen, aus dem Denken heraus zu erzeugen. Die Ungeheuerlichkeit dieser Forderung ist längst als nüchternste Einsicht, als selbsverständlichstes, feststehendstes Ergebnis kritischen Philosophierens erkannt worden. Hier scheiden sich die Wege. Die Naivetät will vom fertigen Objekte belehrt werden; die Kritik hat erkannt, daß das Objekt Objekt des Denkens ist. An dieser tiefsten Erkenntnis ist nicht zu deuteln, nicht zu rütteln. Wenn also dies Eine feststeht, daß alle Erkenntnis in Grundlagen gegründet ist, die von uns selbst zugrunde gelegt worden sind, so ist auch klar, daß, wofern geschichtliche Erkenntnis möglich werden soll, die Geschichte erst in von uns selbst gelegten Fundamenten wird entstehen können.

Diesen Gedanken, den Grundgedanken und die ewig befreiende Tat des kritischen Idealismus, näher darzulegen und abzuleiten, ist hier nicht unsere Aufgabe; er ist der wesentliche Gehalt der Logik, und als solcher Sache der sachlichen Darstellung; hier können wir ihn nur voraussetzen, uns seiner als unserer Hypothesis bedienen. Wir können uns umsomehr der Darlegung dieser Erkenntnis an diesem Orte enthoben fühlen, als der Gedankengehalt des Philosophen, den wir in dieser Arbeit vornehmlich betrachten wollen, und dessen geschichtliche Darstellung erst durch diese unsere transzendentale Erkenntnis

möglich wird, sich eben mit dieser Erkenntnis im wesentlichen deckt. In der Tat ist eine methodologische Vorerinnerung von der aufbauenden Kraft transzendentaler Grundlegung bei dem Vater der transzendentalen Logik am meisten am Platze.

Allerdings ist man an die transzendentale Denkungsart bei dem Naturgegenstande mehr gewöhnt als bei dem Gegenstande der Geschichte. Jedoch kann die Methode nicht bloß von einem Objekte, sondern sie muß von dem Objekte gelten. Ist das Naturobjekt nicht starr, gegeben, von uns unabhängig, sondern vom Denken erschaffen, von unserer Erkenntnis im tiefsten Sinne abhängig: dann wird ebenso und erst recht das Geschichtsobjekt, wofern es überhaupt Objekt sein soll, vom Denken konstruiert werden müssen. Daß sich dabei die einzelnen Bausteine werden unterscheiden müssen, folgt selbstverständlich aus der Verschiedenheit der Objekte: die Grundmethode aber muß dieselbe sein. Hier stützen wir uns auf unsere allgemeinste transzendentale Erkenntnis. Wir können schlechtweg nicht anders verfahren als durch das Verfahren der Grundlegung. Dies ist ja unsere unverlierbare Erkenntnis, daß alles Erkennen, bewußt oder unbewußt, mythologisch, naiv oder kritisch, gar nicht anders als nach dieser Methode vor sich gehen kann; daß alles Sein, dessen Wissenschaft wir anstreben, ein Erzeugnis der intellektuellen Bedingungen darstellt, die wir selbst hinein- und zugrunde legen. Und wenn in unserer Bearbeitung der Geschichte wir die zulänglichen Bedingungen nicht getroffen haben, wenn also wir schief konstruiert haben und unser Gebäude wankt, so ist damit noch mit nichten gesagt, daß die Forderung eines Fundamentes überhaupt falsch sei. Auf diese Forderung allein kommt es an; auf diese, die Idee, nicht auf irgendwelche bestimmte Ideen. Die Ausführung mag mißglückt sein; aber auch die beste Ausführung wird durch fortschreitende Vertiefung der Grundlegung abgelöst und vertieft. Es muß nur immer der Versuch mit einer bestimmten, übrigens ersetzbaren Idee gewagt werden. Die Gefahr eines starren, willkürlichen Dogmatismus wird somit von vornherein methodisch beseitigt. Die zugrunde liegende Idee ist die Grundlegung, welche jedesmal die Geschichte der Philosophie ermöglicht, indem sie ihr zugrunde liegt; aber diese Idee selbst ist notwendigerweise eine fortschreitende, eine sich vertiefende. So kann die jedesmalige Geschichtsbeurteilung nie als absolute gelten wollen; der jedesmalige Standpunkt der Geschichtsbeurteilung muß zwar als absolut, gleichsam zeitlos auftreten, denn er will ja das Zeitliche be-

gründen; aber er ist selbst zeitlich, historisch bedingt. In der Zeit, mit der fortschreitenden Erkenntnis, wird der eine Standpunkt durch einen tieferen, besser fundierten ersetzt. Und je tiefer die zugrunde liegende Idee, desto haltbarer wird das Gebäude der Geschichte erstehen.

Daß also eine Grundlegung überhaupt, hier wie überall, der unentbehrliche Anfang ist, darüber belehrt uns zur Genüge unsere Logik. Was soll uns aber als Grundlegung dienen? Jedenfalls kann nur unsere Logik unserer Geschichte der Logik als Grundlegung dienen. Denn wovon sonst soll unsere Geschichte Geschichte sein? Und wie soll ein beliebiges geschichtliches Denksystem anders gemessen werden, als an dem Denksystem, welches anderweitig als wahr begründet worden ist? Der streng definierte Begriff der zugrunde liegenden Logik definiert also zugleich Umfang und Inhalt ihrer Geschichte; denn sie ist Maßstab des Wertvollen, d. h. desjenigen, was dadurch zur Würde des Geschichtlichen erhoben wird; sie wählt und scheidet aus, sie ist die Wünschelrute, welche das ihr voraufgehende Verwandte, das sie Erzeugende entdeckt; so entsteht Einheit und strengste Zusammengehörigkeit innerhalb der verschiedenen geschichtlichen Erscheinungen, eben vermöge der wurzelhaften Einheit des zugrunde liegenden Systems der Logik.

So viel zur Rechtfertigung der Methodik des folgenden geschichtlichen Versuchs. Der Schein der Willkür, der einer „subjektiven" Grundlegung anhaftet, kann uns nunmehr nicht schrecken, da wir wissen, daß die wahre Subjektivität vielmehr die alleinige Quelle aller Objektivität ist. Diese scheinbare Schranke liegt demgemäß aller, auch der sichersten Wissenschaft zugrunde, und wird überwunden, sobald sie durchschaut wird. Und als Zuversicht und Bestärkung unserer Auffassung mag uns das methodische Bewußtsein dienen, daß wir nur Bedingtes liefern können. Denn wir stellen nicht ein Dogma, nicht ein abgeschlossenes System historischen Wissens auf, sondern lediglich eine Methode, und zwar eine solche, wonach die Geschichte, weil ewige Aufgabe, niemals wird erschöpfend dargestellt werden können. So ist jedes historische System schon zufolge dem es ermöglichenden Begriff nur provisorisch: es weist über sich selbst hinaus. Das Objekt der Geschichte ist eben ein unendlich bestimmbares X, und je tiefer die voraufgehende rein logische Einsicht sich gestaltet, desto reichhaltiger wird sich eine Geschichte der Logik aufbauen und erschließen lassen.

---

2. Heraklit.

Im Mittelpunkt der ganzen vorsokratischen philosophischen Reflexion, an sachlicher Bedeutsamkeit und an geschichtlicher Fruchtbarkeit alles Andere überragend, steht das eleatische Gedankensystem. Bedeutsamkeit und wurzelhafte Fruchtbarkeit erlangt diese eleatische Philosophie, sie wird dieser Philosophie beigelegt, weil sie sich als Ursprung derjenigen Art zu philosophieren kundtut und erschließt, die im Laufe der Jahrhunderte, von Platon über Descartes und Leibniz zu Kant, sich als die wahrhafte und die wissenschaftliche Art bewährt hat. Und der immer wieder erneute geschichtliche Rückgang auf die Eleaten wird von diesem sachlichen, systematischen Interesse geleitet und genährt.

Die eleatische Philosophie ist jedoch nicht wie eine Minerva aus einem Jupiterhaupt entsprungen. Ihr ist erstens positiv durch die Pythagoreer vorgearbeitet worden; und andererseits war der unmittelbare Anlaß zu ihrem Entstehen und vor allem zu ihrer Ausbildung die Reaktion und die Polemik gegen eine andere, ihr entgegengesetzte Art des Denkens, die ihr unmittelbar voranging. So wird erst aus den Eleaten heraus Heraklit geschichtlich begreiflich: ein Beispiel dafür, wie allein die sachliche Leitung eine wirkliche geschichtliche Kontinuität entstehen läßt.

Heraklit seinerseits bedeutet die Vollendung und zugleich die Überwindung desjenigen Gedankens, der von seinen milesischen Vorgängern als Grundergebnis ihres wissenschaftlich-philosophischen Nachdenkens gemeinsam aufgestellt worden war. Die Väter naturwissenschaftlicher Reflexion, Thales, Anaximander, Anaximenes, wandten sich alle im Grunde an dasselbe Problem, und ersannen alle im Grunde dieselbe Lösung. Ihr gemeinsames Problem war das Werden, ihre gemeinsame Lösung das Ding. Die Natur und ihr Werden, das *φύεσθαι* der *φύσις*, die Vielheit der Dinge und ihr Woher, mit einem Worte die

Veränderung, — dies war es, was eine Erklärung forderte; die Rückführung aller Dinge auf ein Grundding, die Substanzialisierung dieses bevorzugten Dinges zum dauernden Substratum aller Veränderung, die bloß die Kette der Verwandlungen und Abwandlungen des Grunddings bedeutete, — dies sollte die geforderte Erklärung abgeben. Zwar dachte sich Anaximander sein Prinzip als unsinnliche Masse; dennoch wurde es dem sinnlichen Stoff analog konzipiert, und vor allem auch so verstanden.

Heraklits philosophisches Verdienst bestand nun darin, daß er (um es gleich vorwegzunehmen) den Dingbegriff einer vernichtenden Kritik unterzog, und zugleich zur Konzeption des Begriffs einer allgemeinen Gesetzlichkeit als einzig zulässigen Prinzips einer Naturauffassung fortschritt. Dieser Schritt scheint an sich ein ungeheuerer und prinzipieller zu sein, und war es auch; dennoch war der Erfolg seiner Gedanken verwirrend und zweideutig, weil sie mit inneren Schwierigkeiten behaftet und von Halbheiten nicht frei waren. Die Vorzüge nun und die Mängel seiner philosophischen Aufstellungen wollen wir jetzt in einiger Ausführlichkeit darzulegen versuchen.

Wir sagten, Heraklit habe die milesische Lösung des allgemeinen Naturproblems zu seinem Problem gemacht. In der Tat war es der naive Versuch der Milesier, zum ersten Male eine Substanz vermittelst eines der sinnfälligen Stoffe zu fundieren, an welchem Heraklits Denken sich entzündete. Der Dingbegriff wird hier zum ersten Male zerstört; es wird ausdrücklich auf das Denken Bezug genommen; und an Stelle des Dinges tritt als Prinzip ein geistiges, ein gedankliches Schema. So versteht es sich, warum Heraklit zum ersten Kritiker der Sinne und des Beitrags der Sinne zur Erkenntnis werden mußte; so versteht es sich auch andererseits, warum Heraklit sich als den eigentlichen Urheber der Philosophie betrachtet, warum er seine Philosopheme mit solchem Selbstbewußtsein verkündet.

Wie kam es aber, daß das scheinbar so feste Ding so gar nicht standhalten konnte? daß Heraklit daran Anstoß nehmen, und es auch vernichten konnte? Thales hatte Wasser gesagt, Anaximenes Luft, — daraus entständen die Dinge, davon seien sie bloße Abwandlungen; Anaximander hatte tiefsinniger das *ἄπειρον* ersonnen, — daraus sollten die Dinge nun hervorgehen, ebendarein sollten sie letzten Endes auch zurückwandeln. Wie kam es nun, daß Heraklit überhaupt die ganze Sachlage umstülpte, indem er gar nicht danach fragte, welches Ding es sein

könnte, wovon alle anderen Dinge in ihrer bunten Mannigfaltigkeit Modi wären? Denn die ganze milesische Problemstellung schloß jedenfalls eine irgendwie milesisch geartete Antwort schon notwendig in sich: „fragt" man erst nach einer Dingsubstanz, so wird man schon auch eine ausfindig machen. Wie kam es nun, daß Heraklit diese Problemstellung beseitigte, und so zu einer ganz neuen Art von Lösung kommen mußte? — Es kam, wie es in Dingen des Geistes, kraft der einzigen Denkkontinuität, immer kommt: indem Heraklit den milesischen Gedankengang einfach weiter und zu Ende dachte, entsprang das Neue aus dem Alten ganz von selbst.

Versuchen wir nun den Milesiern ihrerseits gerecht zu werden und erinnern wir uns der Erwägungen und Überlegungen, aus denen heraus sie sowohl zu ihrer Problemstellung als auch zu ihrer Lösung vermutlich gelangt sind. Was ist eigentlich das beherrschende Bedürfnis, das der Geist angesichts der Natur empfindet, sobald er zur Besinnung erwacht? Es ist doch wohl Ordnung angesichts der Regellosigkeit. Die Natur, wie sie uns unsere Sinne vorspiegeln, ist eine unaufhörliche Folge von unendlichen, in bunter und tönender Pracht und Fülle sich planlos aneinander schmiegenden Erscheinungen. Indem der Geist sich diesen gegenüber befindet, kann er zu der Beruhigung, die man Verstehen nennt, nur dadurch kommen, daß er selbsttätig in das Getriebe der Erscheinungen eingreift, daß er, wie man richtig sagt, sie zurechtlegt, daß er sie zum Verständnis bringt. Das Bedürfnis, welches der Geist empfindet, kann man mit verschiedenen Namen belegen: Ordnung, Einheit, Bestand, Sein, — das sind die gleichbedeutenden Sammelnamen für das Eine, wodurch nicht weniger tätiges Mittel als angestrebtes Resultat ausgedrückt wird. Die Natur soll zum Verständnis gebracht, es soll eine Wissenschaft von ihr erlangt werden; d. h. sie soll durch Ordnung und Einheit bewältigt werden, sie soll mit Bestand und festem Sein belehnt werden.

Das einfachste Mittel nun, das sich dem eben erwachten theoretischen Verstand darbietet, um dieses Sein zu ermöglichen, ist eben die Postulierung eines bei allem Wechsel und Werden immer Seienden. Dies, der erste ordnende Begriff, dessen sich der wissenschaftliche Geist bedient hat, ist der Substanzbegriff in seiner primitivsten Gestalt. Ein Stoff, dessen Auszeichnung zu dieser Würde aus anderen Gründen hergeleitet wird, wird als Grundstoff, ja eigentlich als einziger Stoff angenommen. Und nun wird mit einem Schlage das Chaos durch eine Regel

erklärt. Die Grundfrage nach der Verschiedenheit der Dinge wird durch den Begriff der Veränderung (allerdings in mythologischer Fassung) aufgehellt: all die verschiedenen Dinge sind nur die Veränderungen des einen wirklichen Dinges, — sind bloß die Arten, die Verkleidungen, die proteusartigen Zustände des einen Grundstoffs. Es ist derselbige Grundstoff, der immerzu bloß anders wird; und in der Verkettung der verschiedenen Formen dieses Andersseins besteht der Prozeß der Natur. — Aber nicht bloß wird dieses erste Grundproblem aufgeklärt, sondern es wird, vermöge der angenommenen Lösung, auch überdies die Zeit als das ordnende Schema für den Ablauf der werdenden Erscheinungen dunkel gefühlt, und ebenso der Raum für ihre Lagerung.

Dieses erste Ergebnis wissenschaftlich-philosophischer Bemühung lag nun dem Heraklit vor, und zwar in drei bestimmten Spezifikationen. Es mag nun so vor sich gegangen sein, daß schon dieser geschichtliche Bestand, nämlich das Vorhandensein dreier verschiedener Bestimmungen derselben Lösungsart, den Heraklit an der ganzen, allen dreien gemeinsamen Problemstellung irre gemacht hat. Aber dieser Geschichtsbestand vermittelte ganz von selbst die Kritik des milesischen Standpunktes von allgemein sachlichen Gesichtspunkten aus. Man sagt, Wasser sei der Ursprung aller Dinge; man sagt aber auch, daß die Luft es sei; und ferner auch, daß das Prinzip gar eine unbestimmte stoffliche Masse sei. Wie soll hier und überhaupt entschieden werden? gibt es überhaupt Gründe, welche nötigen, einen Stoff vor allen anderen auszuzeichnen? oder ist es nicht vielmehr möglich, Gründe genug für jeden erdenklichen Stoff, es sei Wasser, Erde, Luft, Feuer oder was sonst, ausfindig zu machen? Und so, indem alle Stoffe gegeneinander gleich gelten müssen, ist es nicht gleichgültig, welchen man auszeichnet? und erweist sich nicht eben dadurch — dies ist der entscheidende Schluß, den Heraklit zieht — die ganze Stoffnachfrage überhaupt als sinnlos?

Zu solchen Erwägungen führt ohne weiteres das Gedankenergebnis der Milesier, aber auch noch weiter. Wenn es unstatthaft ist, irgendein Ding zum Grundding zu erheben, wenn es also demgemäß gar keinen Sinn hat, überhaupt nach einem Dinge zu fragen, was bleibt dann von dem ganzen milesischen System übrig? Offenbar doch nur ein bloßes Verhältnis zwischen nunmehr herabgewürdigten Dingen. Alle Dinge ohne Ausnahme sind gleichgeltend, gleichgültig; keines verstattet dem

andern den Vorzug: also heben sich alle gegenseitig, was den Seinswert betrifft, völlig auf. Es gibt also keine Dinge, es gibt in Wahrheit nur ein Werden von sogenanntem Ding zu Ding.

Aber auch noch von einer anderen, spezielleren Seite aus mochte Heraklit zu diesem Ergebnis, dem Grundstein seines Gedankenbaus, gelangt sein. Schon bei den Milesiern, vornehmlich aber bei den zwei letzten, wird ein Begriff in Anwendung gebracht, um den Prozeß des Werdens selbst zu erläutern; — es ist dies der Begriff des Gegensatzes. Dieser Begriff ist vitalistischen Ursprungs; es liegt einer frühen Abstraktion nichts näher, als ihn von den einfachen rhythmischen Bewegungen des organischen und kosmischen Lebens (wie z. B. Ein- und Ausatmen, Leben und Tod, Tag und Nacht, Winter und Sommer usw.) abzulesen und sich seiner als eines Erklärungsschemas zu bedienen. So treten bei Anaximander die Gegensätze aus dem *ἄπειρον* heraus durch bloße Bewegungen, bei Anaximenes durch Verdichtung und Verdünnung des Grundstoffes Luft; und als aus einer Verkettung von Gegensätzen bestehend wird der Kreislauf der Natur gedacht.

Diesen Gedanken rezipiert nun Heraklit; indem er ihn aber ausbaut, d. h. einfach bis zu seinen Konsequenzen weiter denkt, gelangt er — dies ist das Bezeichnende für Heraklit — zu einer Vernichtung des Fundaments des Systems, aus dem er entlehnt war. So wird aus diesem alten Begriff des Gegensatzes das wirksamste Mittel zur Entwertung der alten, allerdings primitiven Fassung des Substanzbegriffs, wofür er doch früher selbst Ableitung und Stütze war. Man braucht bloß den Gegensatzgedanken näher ins Auge zu fassen, und — was bei Heraklits ohnehin aufs Paradoxe angelegter Natur um so schärfer vor sich ging — ihn wirklich auszudenken, da erweist sich sofort die Unmöglichkeit, irgendein Ding in seiner Identität festzuhalten. Wenn der Naturprozeß wirklich aus einer Verkettung von ineinander umschlagenden Gegensätzen besteht — und das soll er, jetzt erst recht —, dann ist es ganz ungereimt, vom bleibenden Sein, von der Substanzialität irgendeines Stoffes zu reden. Denn wenn wir ein Seiendes zu haben vermeinen, ist es schon in seinen Gegensatz umgeschlagen, und wenn wir nach ihm in der neuen Gestalt haschen, ist es wieder umgeschlagen. Denn eigentlich ist das Ding nie, sondern wird nur immerzu. Von seienden Dingen dürfte also gar nicht die Rede sein: als einzig Wirkliches und Seiendes kann nur das Umschlagen selbst

angesehen werden. So wird aus der Kritik des Dingbegriffs nunmehr ein zugespitztes Dogma: die Indifferenz der Gegensätze wird so weit gefaßt, daß sie, die sogenannten Dinge, als bloß willkürliche Annahmen sich nun bescheiden müssen mit der einzigen Aufgabe, den allein wirklichen Gang des Werdens um so besser zu akzentuieren.

Dieser Gedanke nun ist auf diese Weise bekanntlich zur Grundanschauung Heraklits geworden; in mannigfachen Variationen bildet er das Grundthema seines Buches. „Die Dinge", heißt es in seiner Bildersprache, „leben gegenseitig ihren Tod, und sterben gegenseitig ihr Leben" (Fr. 62[1]): *ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες*); so „lebt Feuer der Erde Tod, Luft den des Feuers, Wasser lebt der Luft Tod, und Erde den des Wassers" (Fr. 76, vgl. auch Fr. 126). Sogar eine rein theoretische Fassung wird diesem neuen Gesichtspunkt zuteil, was bei Heraklit besonders hoch zu bewerten ist: *τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι, κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα* (Fr. 88). „Wenn Dieses umgeschlagen ist, ist es Jenes, und Jenes wiederum, wenn es umgeschlagen, Dieses." So wird das Ding, indem es sowohl „lebt" wie „stirbt", ist wie nicht ist, aufgehoben; und als allein wirklich und gültig wird nun dieses Sein-Nichtsein selbst, dieser reine Prozeß des Werdens hingestellt. Es gibt also — so können wir mit Platon diesen ersten Gedankengang Heraklits zusammenfassen — nur Bewegung, kein bleibendes Ding: *πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει* (Cratyl. 402 A); oder noch treffender: niemals ist eigentlich irgend etwas, sondern immer nur wird es, — *ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται* (Theaet. 152 D).

Bei dieser ersten Konzeption eines allgemeinen Werdens ist nun Heraklit nicht stehen geblieben. Diese war allerdings seine entscheidende, prinzipielle Gedankentat. Denn man bedenke bloß, welch ein ungeheurer Schritt es war, da wo alle Welt das Prinzip nur im Handgreiflichen, Stofflichen finden zu können glaubte, von allem Sinnfälligen abzusehen, und etwas rein Ausgedachtes, ein rein gedankliches Schema, wie es doch der neue Flußbegriff war, als Prinzip aufzustellen. Heraklit schritt nun folgerichtig weiter zur Fortführung seines neuen Gedankens, zu seiner Bannung und Befestigung vermittelst des

[1]) Die Fragmente werden durchweg nach der Dielsschen Zählung angeführt.

ebenfalls neuen, von ihm entdeckten Begriffs der Gesetzlichkeit. Diesen zweiten und krönenden Gedankengang Heraklits wollen wir nun ebenfalls in aller Kürze hier anzudeuten versuchen.

Der neue Gedanke ist der Gesetzesgedanke. Heraklit bezeichnet diesen Gedanken, in den drei verschiedenen Stufen, die er bei ihm durchläuft, mit den Terminis *μέτρον*, *λόγος* und *τὸ σοφόν*. Woher so plötzlich dieser neue, wahrhaft weltgeschichtliche Begriff? Der Ursprung kann nur ein zweifacher sein: erstens die Konsequenz aus dem eigenen, einmal eingenommenen Standpunkt; zweitens pythagoreischer Einfluß. Wenn einmal die entscheidende Tat geschehen war, das Prinzip nicht in Dingen, sondern jenseits der Sinne, im Denken zu suchen, was lag näher, als das neue gedankliche Schema, nämlich den Flußbegriff, durch fernere gedankliche Bestimmungen zu gliedern, und dann den allgemeinen Schluß zu ziehen, die Natur gehorche überhaupt nur dem *λόγος*? Dazu kam noch der Einfluß des Pythagoras entscheidend hinzu. Diesen hat er gekannt (Fr. 40, 129), und obwohl er die neue Mathesis gründlich verachtet und als bloße Polymathie verschrieen hat, so hat er doch den Grundgedanken der neuen Lehre, nämlich die im Geistigen fundierte Gesetzlichkeit der Naturvorgänge, sich zunutze gemacht, und den Begriffsausdruck *μέτρον* von ihr entlehnt.[1])

---

[1]) Wir nehmen eine direkte Beeinflussung Heraklits durch Pythagoras deswegen an, weil der Ausdruck *μέτρον*, den Heraklit des öfteren verwendet, auf jeden Fall ein pythagoreischer ist. Der Gesetzesgedanke jedoch, der mit diesem Worte ausgedrückt werden soll, ist allerdings schon bei Anaximander angedeutet; und wenn man bei der entschiedenen Abneigung, die Heraklit gegen Pythagoras bekundet, eine unmittelbare Abhängigkeit des ersteren vom letzteren doch für unwahrscheinlich halten sollte, so könnte man eine gemeinsame aber voneinander unabhängige Anlehnung beider an Anaximander annehmen. Das Gesetzesmotiv ist in der Tat bei diesem schon wirksam. Nicht nur hat er als erster eine geometrische Konstruktion des Kosmos versucht (wie uns Diog. II, 1 berichtet, *μέσηντε τὴν γῆν κεῖσθαι κέντρον τάξιν ἐπέχουσαν οὖσαν σφαιροειδῆ*), sondern er hat nach den einzigen von ihm erhaltenen Worten (bei Simplic., zitiert bei Diels p. 13 Nr. 9) gelehrt, daß Entstehen und Vergehen der Dinge *κατὰ τὸ χρεών* geschehe. Fast dasselbe hat Heraklit Fr. 80: *γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα* (wo Diels *χρεών* als Emendation vorschlägt). Ja, das ganze heraklitische Motiv von der rhythmischen Gliederung des Werdens ist vielleicht bei Anaximander schon vorbereitet; diesem wickelt sich nämlich der Werdeprozeß *κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν* ab. Andrerseits hat Anaximander sicherlich auch auf Pythagoras befruchtend gewirkt. So könnte man ihn als gemeinsamen Ausgangspunkt für beide

Nichts beharrt, alles fließt; einzig dieses Fließen allein, das Werden selbst, ist das Dauernde, das Wahrhafte. Das Werden aber geht vor sich durch das Zusammenspielen, durch die gegenseitige Ablösung und stete Ausgleichung der Gegensätze. Nun soll diese Ausgleichung eine streng rhythmische sein; das Verhältnis, wonach die Gegensätze ineinander umschlagen, wird für alles Werden als das gleiche statuiert. Die Gegensätze müssen einander quantitativ und qualitativ genau entsprechen, vom Ein- und Ausatmen bis zur Weltentstehung und Weltverbrennung. Während so alles fließt und nichts festzubannen ist, so ist dieses Fließen selbst durch eine strenge Bestimmung eindeutig geordnet. Diesen neuen Verhältnisbegriff bezeichnet Heraklit mit dem pythagoreischen Terminus *μέτρον,* Maß. Es ist die erste Form, wohl auch die einzige Anwendung seines allgemeinen Gesetzesbegriffs. So sagt er (Fr. 31) vom Feuer, aus dem die Gegensätze hervorquellen und in das sie letztlich verschmelzen, daß es sich als Meer ergießt *καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῇ* — „und erhält sein Maß nach demselben Gesetz, wie es galt, bevor es Erde ward". Den ganzen Naturprozeß beschreibt er ausdrücklich als das nach Maßen Sich-Entzünden und nach Maßen Erlöschen des Urfeuers (Fr. 30: *κόσμον τόνδε τὸν αὐτὸν ἁπάντων ... πῦρ ἀείζωον ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα*). Dieses Gesetz gilt natürlich für alles Werden, obwohl unter den Fragmenten nur noch einmal vom Maßeinhalten der werdenden Dinge die Rede ist. „Die Sonne wird (nämlich: in ihrem täglichen Entzünden und Verlöschen) ihre Maße (*μέτρα*) nicht überschreiten, — ansonst werden sie die Erinyen ausfindig machen!" (Fr. 94.)

Dieses *μέτρον* nun deutet auf einen zugrunde liegenden *λόγος*: diese eine geoffenbarte Wirksamkeit einer Gesetzlichkeit deutet auf eine allgemeine, letzte, alles — die Welt der Natur sowie die Welt des Menschen — umfassende Gesetzlichkeit. „Das Weltgesetz ist wahr[1]) und alles geschieht nach diese

---

ansetzen, wenn auch Heraklit den Ausdruck *μέτρον* direkt von Pythagoras entlehnt haben mag.

[1]) Ob man *ἐόντος ἀεί* zu verbinden hat, oder ob *ἀεί* sich auf *ἀξύνετοι* bezieht, ist eine Frage, auf die schon Arist. (Rhet. III 5, 1407 b) aufmerksam macht. Das *ἀεί* findet genügende Erklärung durch das folgende *καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον;* und *ἐόντος* ist, wie Natorp (Forschungen 10[illegible]) an Beispielen aus Herodot (so *τὸν ἐόντα λόγον λέγειν*) nachweist, gut griechisch für: wahr, wirklich sein.

Gesetz", heißt es am Anfang seines Buches (*τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος . . . γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε,* Fr. 1); und durch das ganze Buch hindurch und durch das ganze Denken Heraklits ist dieser Gedanke der beherrschende. Dieses Weltgesetz wird als die Gottheit hingestellt, in der sich alle die Gegensätze vereinen (Fr. 67), in der als in der letzten Harmonie sie sich versöhnen (Fr. 102). Es ist die unsichtbare Urharmonie, die hinter den Sinnendingen liegt (Fr. 54); es ist die letzte Einheit (Fr. 10, 50). Es ist das *ξυνόν* (Fr. 2, 89), das allen Gemeinsame, d. h. in unserer Sprache: das Objektive. Dieser neue Begriff des Gemeinsamen ist wohl das wichtigste der Attribute, welche dem Logos beigelegt werden. Wir werden später sehen, wie derselbe Begriff den erkennenden Verstand charakterisieren soll, und so als Vermittelung der Korrelation zwischen Erkennen und Natur dient. Zunächst jedoch kommt es ihm darauf an, durch ihn den Logos als das Objektive darzustellen. „Obwohl das Weltgesetz allen gemein ist, leben doch die meisten so, als ob sie eine Privatvernunft hätten", ruft Heraklit aus, um diese Objektivität gegen subjektive Willkür desto besser zu kontrastieren (*τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν,* Fr. 2; vgl. auch Fr. 50, wo der objektive *λόγος* vom geschriebenen Worte Heraklits unterschieden wird). Es ist schließlich das Alleinweise (*ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον* Fr. 32, *ἓν τὸ σοφόν* Fr. 41, *σοφόν* Fr. 108); es heißt auch Vernunft (*γνώμη*) und lenkt alles und jedes (Fr. 41).

Diese letzte und höchste Weisheit, diesen *λόγος*, dieses *σοφόν* zu erkennen, ist nun, nach Heraklit, alleinige und vornehmste Aufgabe der Philosophie. „In einem besteht die Weisheit, die Vernunft zu erkennen, als welche alles und jedes zu lenken weiß" (*εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὀτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων,* Fr. 41). Dieser Spruch ist für das Verständnis Heraklits fundamental: dadurch unterscheidet er sich am tiefsten von seinen Vorgängern, damit leitet er als erster die wirkliche und eigentlich philosophische Forschung ein. Der naive Geist hatte sich mit seinen Sinnenzeugnissen begnügt; die Milesier hatten wissenschaftliche Einzelforschungen getrieben: Heraklit ist bestrebt, eine letzte, allumfassende, reine Gesetzlichkeit zu ergründen.

Wie ist nun diese letzte Einsicht zu erlangen? Gewiß nicht durch die Sinne. Denn sie sind bekanntlich schlechte Zeugen, es sei denn daß sie von unbarbarischen, d. h. philosophischen Seelen geleitet werden (Fr. 107, dazu die Erläuterung

des Sextus VII, 126, der uns das Fragment überliefert). Man muß zum Logos zurückgreifen, der jedem in höherem oder minderem Maße aus dem Gesamtlogos zuteil geworden ist.

Ist die Philosophie nun auf dem Wege der Milesier zu erlangen? Nein. Denn so trefflich und wertvoll wie die Astronomie des Thales und die Physik Anaximanders, die Geschichts- und Völkerkunde des Hekataios und die Mathematik des Pythagoras alle auch sein mögen, — diese Männer bleiben doch alle im Halben stecken, denn sie erheben sich nicht zu einer einheitlichen, allumfassenden Weltbetrachtung. Die Milesier trieben Naturforschung; er, Heraklit, strebt die Philosophie an. *πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει* (Fr. 40): Einzelwissen ist noch durchaus nicht letztes, vereinheitlichendes Denken. Allerdings müssen „philosophische Männer" „gar vieler Dinge kundig sein" (Fr. 35); aber zu der Polymathie muß erst der *νόος,* das neue „Denken" hinzukommen, um die Philosophie zu ermöglichen.

Diese Einheit der Zusammenfassung, dieses „Denken", wodurch der *λόγος,* das *σοφόν* erlangt werden kann, liegt also nicht in den Einzeldingen der Sinnenzeugnisse, aber auch nicht in den Einzelgegenständen der Naturforscher: es liegt allein im Innern des Menschen. „Mich selbst", ruft Heraklit stolz aus, „habe ich erforscht" (Fr. 101), aber auch „allen Menschen ist es gegeben, sich selbst zu erkennen und danach ihr Denken einzurichten" (Fr. 116). „Das Denken ist allen gemeinsam" (*ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν,* Fr. 113; vgl. auch Fr. 114, wo der *νόος* geradezu mit dem *ξυνὸν πάντων* identifiziert wird). Und vermittelst dieses „G e m e i n s a m e n", durch das Erforschen, Erkennen, Denken (*δίζησθαι, γινώσκειν, φρονεῖν, νοεῖν*), ist der Logos zu erschließen. Aus dem Innern des Menschen, diesem allen Gemeinsamen, ist das Sein der Natur, eben dadurch und nur dadurch allen gemeinsam, verständlich zu machen. Diese Korrelationssetzung zwischen dem denkenden Ich und allem objektiven Sein ist das Neue und Wertvolle an Heraklit; denn es ist das eigentlich Philosophische, das wirklich hier zum ersten Male in die Erscheinung tritt.

Den objektiven *λόγος* der Natur bezeichnet Heraklit bedeutsamerweise als *τὸ σοφόν,* das Weise, die Weisheit: er deutet damit die Gleichartigkeit an, die zwischen des Menschen Erkennen und dem Sein der Natur obwaltet. Der *λόγος* ist allem *ξυνόν,* auch der Mensch ist dessen teilhaftig; so darf der vom Menschen e r k a n n t e *λόγος* füglich *σοφόν* heißen: das Weise ist nunmehr die Weisheit. Aber die Weisheit des Weisen, die

Erkenntnis des Logos, besteht merkwürdigerweise nur in dem Einen Satze, daß es ein Weises gibt, daß eine allgemeine Gesetzlichkeit durch alles Sein obwaltet. Heraklit begnügt sich mit dieser obersten allgemeinen Erkenntnis; denn wenn wir vom einzigen Rhythmusgesetz absehen, so führt er gar nicht aus — und darauf käme es doch eigentlich an — wie das Weltgesetz sich entfaltet. Wir wissen nur, daß es das Letzte, die Gottheit ist; daß es die Versöhnung aller Gegensätze ist; daß es hinter den Sinnendingen als letzte Harmonie verborgen liegt (Fr. 54), kurz daß es jenseits aller Erfahrung liegt, und doch offenbar im allgemeinsten Sinne aller Erfahrung zugrunde liegt. Dieser Transzendenz, oder vielmehr Transzendentalität seines einzigen und letzten Prinzips hat Heraklit auch bestimmten Ausdruck verliehen; es heißt in seiner Sprache „etwas von allem Abgesondertes“: *ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον* (Fr. 108). Dies ist wohl der krönende Stein in Heraklits Gedankenbau: „Keiner von allen, deren Worte ich vernommen, gelangt dazu zu erkennen, daß das *σοφόν* etwas von allem Abgesondertes ist.“ Was will eigentlich damit gesagt sein? Nun: wir wissen, daß dieses Weise mit der Weisheit zusammenfällt, daß es im *πᾶσι ξυνόν*, nämlich im Denken des „Ich selbst“ (*ἐμεωυτόν*) entdeckt wird. Und dennoch soll diese Weisheit jenseits aller Erfahrung liegen? Es ist bei alledem nicht schwer zu erraten, was Heraklit hier dunkel zum Ausdruck bringen will. Ein letztes Prinzip, das von allem abgesondert ist und dennoch allem zugrunde liegt, ist die erste Andeutung eines Begriffs, welcher später dazu bestimmt war, der Grundbegriff aller wissenschaftlichen Philosophie zu werden: mit dieser dunkeln Ahnung des a priori beschließt Heraklit sein System. Und der heraklitische Ausdruck findet Verwendung bei dem großen Begründer des a priori. Platon gebraucht denselben Terminus für denselben Gedanken, der natürlich bei ihm in ungleich reiferer, in kritischer Fassung auftritt. Die Ideen sind *κεχωρισμένα* (so Rep. 524 B); diese Abgesondertheit ist aber die Reinheit der Grundlegungen auf, die sich die Erfahrung aufbaut. Das heraklitische *κεχωρισμένον* ist somit ein unmittelbarer Vorblick auf die platonische Idee.

Nach der positiven Darlegung der Thesen Heraklits wollen wir zum Versuch übergehen, dieselben einer Würdigung und Kritik vom sachlichen Standpunkte aus zu unterziehen. —

Die einfachste Überlegung über Wesen und Art unserer Erkenntnis und über ihr Verhältnis zu ihrem Objekte belehrt uns, daß ihr einziges Ziel, von den triebhaftesten Anfängen an bis zur höchsten Wissenschaftlichkeit hinauf, einzig und allein die Feststellung eines Seins ist. Dieses Urbestreben spiegelt sich schon in den Rudimenten der Sprache. Das verbale Substantivum, das substantive Verbum: Sein ist Ausdruck für niedrigste und höchste Realität, für Realität schlechtweg. Die Realitätsverleihung liegt in der einfachen Prädikation dieses Verbums, und als Hilfsverbum verleiht es Realität anderen Verba; und keine feierlichere Realität konnte sich der alte Gott bezeugen als die, da er sich Sein beilegt.

Das natürliche, vorwissenschaftliche Erkennen glaubt auch ein Sein zu haben, ein Sein in den Dingen, und zwar glaubt es dieses Seins der Dinge habhaft zu sein, weil uns die Dinge durch die bloße Anschauung gegeben zu sein scheinen, in aller Sicherheit und in aller Festigkeit. Die wissenschaftliche Reflexion, wie sie in Hellas begann, unterschied sich von diesem Standpunkt nur insofern, als sie den Seinswert und den Seinsanspruch aller Dinge auf ein einziges Ding als auf deren Ursprung zurückleitete, und vermittelst dieser Substanzialisierung des einen Dings die Einheit der Natur feststellte. Darin bestand ihre Wissenschaftlichkeit, darin ihr ungeheurer Fortschritt über das natürliche Erkennen hinaus. Denn sie verwandte ein Denken auf die Natur, und das Denken ist schlechtweg vereinheitlichend. Dennoch blieb der ersten Wissenschaft und dem vorwissenschaftlichen Bewußtsein das Eine gemein, daß Sein und Realität der Dinge noch weiterhin als durch die Sinne gegeben und durch sie hinlänglich gesichert gedacht wurden. Ja, dies war so selbstverständlich, daß der Tatbestand nicht einmal zum Bewußtsein kam.

Diese Vorerinnerungen sollen uns das Verdienst Heraklits desto besser würdigen lehren. Indem er das eingefleischte, mit den tiefsten und zähesten Wurzeln eingebettete Vorurteil vom Sein der Dinge durch ihre bloße sinnliche Gegebenheit ausrottete, vollbrachte er einen Fortschritt, wie es der war, da seine Vorgänger die Natur vereinheitlichten und als erste eine Wissenschaft schufen. Denn als er gegen die Gegebenheitsaussagen der natürlichen Anschauung sein: Nichts ist gegeben, Es ist nichts gegeben, entgegenstellte, redete er dem wissenschaftlichen, dem philosophischen Denken das Wort. Mit dieser Einsicht fängt alle wahre Wissenschaft, alle Philosophie an. Und

im Bewußtsein des grundlegenden Charakters dieser Einsicht mochte wohl Heraklit sich als den ersten Philosophen fühlen.

In der Tat zeugt es schon von einem sehr vorgerückten Stadium theoretischer Reflexion, wenn man der sinnlichen Anschauung so unerbittlich und gründlich den Krieg erklärt, um an deren Stelle ein gedankliches Schema zu setzen. Denn was könnte vertrauenswürdiger erscheinen als die so bestimmten Berichte, die uns unsere Augen vom Dasein der Dinge erstatten? Erst die eingehende Prüfung beginnt an der Festigkeit des Dinges zu rütteln, und vollends wird das Ding vernichtet und in ein System von Beziehungen aufgelöst durch das wissenschaftliche Denken. So fängt es Heraklit in der Antike an, so Descartes in der Neuzeit. Das sinnliche Stück Wachs zerschmilzt unter dem Kreuzfeuer des kritischen Verhörs; es verschwindet, es hält nicht stand. Aber da, wo man so leichthin auf das scheinbar Sicherste verzichtet, wo man an der sinnlichen Anschauung so ganz und gar nicht sein Genüge haben zu können meint, da muß es etwas Anderes, Sichereres und Mächtigeres geben, worauf man vertraut. In der Tat ist es die Besinnung auf einen anderen Faktor der Erkenntnis, nämlich auf das Denken, welche zu der Kritik der Sinnenzeugnisse hintreibt. Es mögen uns die Sinne vergehen, denn in der Erkenntnis ist das Denken souverän: — dies ist der treibende Gedankengang sowohl bei Descartes als bei Heraklit.

Hierin liegt die tiefe Berechtigung der Kritik, die Heraklit am Beitrag der Sinne zur Erkenntnis übt. Schlechte Zeugen sind uns Augen und Ohren, verkündet er als erster; denn da, wo sie Sein vorspiegeln, entdeckt das Denken nur Fließen, Werden, Prozeß. Das ist eben Sinn und Bedeutsamkeit der heraklitischen Kritik der Sinnlichkeit, daß sie nicht vereinzelt und unvermittelt als ein obiter dictum auftritt, sondern im Zusammenhang der Fragen nach einem echten Sein. Der Geschichtsbestand ist höchst instruktiv: wo zum ersten Male die Erkenntnis der einzigartigen Kraft des Denkens für die Erfassung der Natur rücksichtslos und unzweifelhaft auftaucht, wo der Logos zum ersten Male in die Schranken tritt, da entsteht auch zum ersten Male die Verwerfung der Prioritätsrechte der Sinne. In den Fragen nach der gegenseitigen Mächtigkeit, nach den gegenseitigen Gerechtsamen von Sinnlichkeit und Denken in bezug auf die Ergründung eines Seins, wird dieses Richterurteil gefällt. Aber auch nicht einseitig. Denn keineswegs sollen uns die Sinne vergehen; im Gegenteil: „Alles, was man durch Sehen und Hören

lernen kann“ (*ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις,* Fr. 55), ist dem Philosophen höchst willkommen; nur darf dabei die Seele nicht eine barbarische sein (Fr. 107), denn bei allem Dienste der Sinne darf nur sie, die Seele, urteilen und entscheiden. Barbarisch ist eben die Seele, die sich den Sinnen unterwirft, die die Sprache, die Aussagen der Sinne nicht richtig verstehen und auffassen kann. Deswegen hat auch der Terminus *νόος* (Fr. 40, 114) einen präzisen, systematischen Sinn; es ist eben die Bezeichnung der Souveränität des zusammenfassenden Denkens gegenüber aller Sinnlichkeit und gegenüber bloßer Polymathie.

Die sinnliche Anschauung teilt uns ein Sein mit. Dieses Sein soll nicht als Sein gelten dürfen. Denn das Denken ist mit diesem Sein nicht zufrieden; das Denken will es durch ein echteres, sichereres, stichhaltigeres, kurz denkgemäßes Sein ersetzen. Dies ist doch offenbar der gedankliche Hebel bei der Einleitung der antiken wie bei der der neueren Philosophie. Descartes löst das Sein des Stückes Wachs in Nichts auf. Er schreitet aber folgerichtig weiter, um das Versprechen seines Anfangs zu erfüllen. Er reduziert das Stück Wachs auf den Raum, den es einnahm, und die Anschauungsgeometrie, in der der Raum besteht, reduziert er weiter auf seine neue reine Denkgeometrie. In diesem Denken erlangt es feste, unerschütterliche Grundlagen; es wird dadurch zu einem Gegenstand objektiviert und an seinem Sein ist nun nicht mehr zu rütteln: es hat jetzt ein denkgemäßes Sein, und wird „mit eisernen und stählernen Gründen“ festgehalten. Heraklit beginnt auf gleiche Weise: er löst die Sinnendinge vollständig auf, denn das Denken entdeckt, daß sie kein wahres Sein darstellen. Also soll doch dieses Sein durch ein wahreres Sein ersetzt werden, — das ist ja das Versprechen, welches die Auflösung enthält. Hält er nun dieses Versprechen? Was ist das Analoge im heraklitischen Denken zum wahren Sein, welches Descartes aufrichtete?

Diese Frage, und die Antwort auf diese Frage, enthüllt mit einem Schlage die großen Schwierigkeiten, in welche die heraklitische Philosophie verwickelt ist. Der Prinzipien gibt es bei Heraklit, wie wir wissen, zwei, nämlich den Satz vom Werden und den Begriff des Logos. Prinzipien sind schlechtweg Seinsprinzipien; wenn dies bei dem ersten nicht sofort einleuchtet, so mag man bedenken, daß es zweiseitig gedacht werden kann: neben dem negativen, vorbereitenden und kritischen Element, welches es enthält, muß auch ein positives Seinsmotiv angenommen werden. Man redet sicherlich im Sinne

Heraklits, wenn man den Satz vom Werden mindestens zugleich auch als ein Seinsprinzip auffaßt. Das Werden soll also als Prinzip der seienden Dinge gelten. Zwar entwertet es zunächst diese ὄντα, d. h. die ὄντα sind nichtseiend in bezug auf das Werden; aber gerade deswegen kann das Werden, dieses Nichtsein, erst recht Prinzip der sogenannten Seienden sein. In Wirklichkeit wäre also das sogenannte Nichtsein, nämlich das Werden, ein echtes und wahres Sein, und das sogenannte Sein der Dinge in bezug auf ihr Prinzip nichtseiend. Denn aus dem Werden, gleichsam als die Knoten- und Bauchpunkte der hin- und hereilenden Wellenlinien des Werdens, ballen sich als momentane, vorübergehende Illusionen die Dinge zusammen. Ungefähr so hat sich Heraklit das Entstehen der Dinge aus dem Gegensatzprozeß des Werdens gedacht. Nehmen wir also demgemäß versuchsweise an, daß der Satz vom Werden, nicht wie es allgemein aufgefaßt wird, einfach die Leugnung des Seins zu bedeuten hätte, sondern primär für Heraklit als Prinzip des Seins zu gelten hat.

Die Hinfälligkeit aber dieser für Heraklit günstigsten Auffassung leuchtet sofort ein, wenn man sich klarmacht, was Heraklit unter Sein verstanden hat. Nun wissen wir, daß das Werden als Prinzip höchstens für ein unterminiertes Sein gedacht wurde, daß also Heraklit eigentlich nie über den gemeinen Begriff des Seins hinausgekommen ist. Andrerseits aber ist die Auffassung vom aufbauenden, also vom Seinswert des Werdens nur dann aufrechtzuhalten, wenn Heraklit sein Werden als ein Werden für ein echtes, stichhaltiges Sein gedacht hätte; dieses Sein wäre dann im Denken σιδηροῖς καὶ ἀδαμαντίνοις λόγοις so zu begründen, daß es eine Korrelation mit dem Werden bildete, dergestalt, daß das Sein die klärenden und ordnenden Grundlagen für das Werden abgäbe, das Werden dagegen zum Einhalten eines regelmäßigen Schritts durch die Befehle des Seins gezwungen würde, und so in dieser Korrelation Sein und Werden zusammen den Gegenstand der Natur wirklich darstellen würden. Aber gerade diese Seinsgrundlagen zu errichten hat Heraklit versäumt; — ja, das auflösende Element in seinem Prinzip verfährt so gründlich, daß es das Positive darin gänzlich verdrängt: Heraklit hat nicht nur kein wahres Sein als Unterlage für sein Werden erdacht, sondern das Werden verbietet es ihm, im Überschwange der Opposition zu den ὄντα, irgendwelches Sein aufzustellen. Durch diese Vermengung von ὄντα und οὐσία, wie wir in der Termi-

nologie einer späteren Denkweise sagen können, wobei mit der Vernichtung der *ὄντα* zugleich auch jede *οὐσία* unmöglich sein soll, verbleibt das Prinzip des Werdens vorherrschend und bloß negativ. Weil also ein Sein nicht erdacht worden war, um das Werden zu ordnen, mußte das eben dadurch nicht zur Klarheit gediehene Werden seinerseits jedes Sein angreifen und nicht aufkommen lassen. Das Werden blieb so in der Luft hängen.

So sehr also sind gesunde und hinfällige Motive im heraklitischen Denken verknüpft, daß es nicht gelingen will, das Seinsbestreben, welches doch ursprünglich mindestens mit gedacht wurde, selbständig aufzustellen. Das Werden, das ursprünglich ein wahres gedankliches Sein den *ὄντα* gegenüber darstellen sollte, gestaltet sich weiterhin zur einfachen Leugnung alles Seins, d. h. zur eigenen Aufhebung seines ursprünglichen Motivs. Und so blieb und wirkte es einseitig negativ.

Wie das Merkwürdige vor sich gehen konnte, daß auf der Suche nach einem Sein man nicht zum Nichtsein als zur Quelle eines Seins, sondern zur reinen Negation, zum Nichtsein alles Seins gelangte, ist schon oben angedeutet worden. Es war die Überspannung einer notwendigen Vorbereitungsarbeit. Einleitung aller Wissenschaft und aller wissenschaftlichen Philosophie ist die Abwehr der Sinnendinge, die Klarlegung des Bodens für Fundamente. Das war ja Heraklits unvergleichliches Verdienst. Weil er aber mit dieser Ausgrabung so sehr beschäftigt, weil er von ihrer Wichtigkeit so durchdrungen war, so konnte es kommen, daß er diese Arbeit als das einzig Wichtige beim ganzen Geschäft des Bauens anzusehen sich allmählich gewöhnte. Die ersten Anfänge in der Geschichte des wissenschaftlichen Geistes sind eben einseitig und lapidar. Man hat genug und übergenug mit einem Vordersatz; ein neuer Genius muß seine ganze Kraft darauf verwenden, den Nachsatz zu ersinnen.

Es kann an dieser Stelle sofort eingewendet werden, daß Heraklit neben der Leugnung alles Seins doch eben auch den Logos entdeckt hat, und daß dieser gewaltige Begriff doch sehr wohl für die Errichtung eines Seins gesorgt haben dürfte. Dagegen mag es vorläufig schon genügen auf eines hinzuweisen, nämlich auf die bloße Dualität der Prinzipien bei Heraklit, d. h. auf die Nebenregentschaft des Prinzips des Werdens neben der allein seinsollenden Regierung des Logos; — auf die Dualität der Prinzipien und auf ihre Gleichberechtigung, d. h. auf die Tatsache, daß der Logos es nicht vermocht hat, das Werden

zu unterjochen und so ein seiendes Werden aus ihm zu gestalten. Vom einzigen Ansatz seitens des Logos, das Werden vermittelst der Rhythmusbestimmung zu regeln, wollen wir im Moment absehen.

Kehren wir nun zur Betrachtung der ersten der Thesen Heraklits zurück, und sehen wir zu, was sie eigentlich in sich birgt. Zuerst eine Erwägung prinzipiellster Art. Heraklit begann damit, das sinnliche Dasein aufzulösen, und glaubte in seinem Eifer zu dem Schlusse kommen zu müssen, alles Sein schlechtweg zu leugnen, und dieses Resultat allein als einzig haltbares hinzustellen. Einziger Bestand wäre also das Nichtsein, das unaufhörliche Werden der Dinge. Das Werden als Prinzip ist aber eine einfache Verwechslung von Problem und Lösung. Denn während es ewige Aufgabe ist, aus Nichtsein Sein zu schaffen, lautet Heraklits Lösung und Losung: das Nichtsein selbst ist einziges Sein. Grundproblem aller Naturerkenntnis ist die Veränderung; für Heraklit aber ist die Veränderung Grundgesetz. Dies ist der allgemeinste und fundamentalste Ausdruck für die verhängnisvollen Folgen, die aus der Annahme eines seinslosen Werdens entspringen.

Aber auch zu der näheren Beleuchtung dieser Folgen muß fortgeschritten werden, wenn anders die starre Replik des Parmenides soll verstanden werden können, nicht minder aber auch der schließliche Austrag der heraklitisch-parmenideischen Gigantomachie bei Platon. Die Problemgestaltung, wie sie hier vorliegt, kann kurz und bündig gefaßt werden. Was heißt es, das Sein aus dem Naturprozeß verbannen und den ausschließlichen Nachdruck auf den Prozeß allein verlegen? Es heißt nichts anderes, als den Prozeß selbst unbegreiflich, d. h. unmöglich machen und aufheben. Denn legt man nicht ein konstantes, sich erhaltendes Etwas zugrunde, wovon sollen dann die Veränderungen Veränderungen sein? Dieses konstante Etwas heiße nun Materie, Energie oder wie es wolle, die Forderung bleibt unumstößlich bestehen: daß es da sei und daß es beharre; dann, aber auch nur dann, wird das Werden selbst verständlich als der Prozeß der Gestaltungen und Formveränderungen dieses Etwas. Das Werden ist ja schon dem Begriffe nach der Inbegriff der Bestimmungen der Substanz. Heraklits große Einseitigkeit aber wagt es, das Werden aufrechthalten zu wollen ohne die Basis der aufrechthaltenden Substanz. Zwar könnte man einen Augenblick versucht sein, sein Feuer als einen Grundstoff anzusprechen, somit als eine, wenn auch primitive Sub-

stanzkonzeption. Dennoch ist bekannt, daß das Feuer ausgezeichnet wurde nicht um ein Sein, sondern gerade um das Nichtsein selbst desto besser darzustellen, d. h. als konkretes Symbol des Werdens zu dienen; und wenn noch irgendein Zweifel über das Fehlen eines Seins in diesem System bestehen sollte, so wird er zerstreut, wenn man sich bloß daran erinnert, daß im heraklitischen Denken der Satz vom Werden allein als souveränes Prinzip unumschränkt herrscht.[1])

Die Grundform des Werdens ist die Bewegung; die im Sein enthaltene Grundforderung läßt sich auf die Beharrung reduzieren. Nun ist es gleichfalls unmöglich die Bewegung zu definieren, sie also entstehen zu lassen, ohne die Grundlage der Beharrung. Zwar liegt der reine Begriff der Bewegung außerhalb des Gebietes der heraklitischen Reflexion; aber auch sein zentraler Begriff des Werdens ist noch nicht zur sprachlichen Fixierung gediehen: dennoch sind es zweifellos diese beiden Begriffe, mit denen er hauptsächlich operiert. Und ein Eingehen auf die Bewegung ist schon deswegen geboten, weil Heraklits großer Widersacher die heraklitische Antithese von Werden und Sein auf die von Bewegung und Beharrung reduzierte, um sie so in größerer Klarheit analysieren zu können. Die Bewegung ohne Beharrung statuieren zu wollen, ist ein so widerspruchsvolles Beginnen, daß man umgekehrt vielmehr die Bewegung als eine Art von Beharrung nachweisen kann. Das war

---

[1]) Der einzige mir bekannte Versuch, Heraklit die Substanz zu vindizieren, ist neuerdings von B. Bauch (Das Substanzproblem in der griech. Philos., Heidelb. 1910) gemacht worden. Seine Argumentation läuft darauf hinaus, den Fluß selbst, den Wechsel als solchen als das Beharrliche darzustellen. Dies aber scheint mir nichts anderes als eine einfache petitio principii zu sein. So sagt er z. B. p. 35: „Heraklit leugnet so wenig das Sein, daß er es vielmehr in den ewigen Wechsel, der ihm ja selber ist, als ewig setzt." Ich vermag beim besten Willen hierin nichts anderes als eine Subreption der Begriffe zu sehen. Eine viel glücklichere Begründung seiner These findet sich pp. 36f., wo Bauch die Maßbestimmung als das Beharrliche im Wechsel anführt. Was nun diesen Gedanken betrifft, so müssen wir auf unsere Auseinandersetzung mit ihm im Laufe der Arbeit selbst verweisen und es dabei bewenden lassen. — Gewiß hat Heraklit durch seine großartige Einseitigkeit das Problem der Substanz aufgeworfen und geradezu formuliert, wie Bauch ausführt (p. 25); aber nicht, weil er es irgendwie positiv gelöst, sondern gerade weil er es aufs bestimmteste und kühnste beiseite geschoben hat. Im übrigen scheint es mir, daß der zentrale Kern der gesamten griechischen Philosophie, nämlich die Fundamentierung der Logik, die in Parmenides und in Platon entsteht, nur dann historisch verständlich wird, wenn es sich mit Heraklit so verhält, wie wir es versucht haben darzustellen.

der parmenideische Gedankengang; dieser ist also komplementär zu dem des Heraklit. Die Bewegung ist die reine räumlich-zeitliche Veränderung. Soll nun eine Bewegung entstehen können, so muß erstens das sich bewegende Etwas als identisches beharren; es muß zweitens jeder Punkt des durchlaufenen Raumes beharren, um jedem gleichfalls als beharrend gedachten Zeitpunkte eindeutig zugeordnet werden zu können; es muß somit der Raum als ganzer und die Zeit als ganze ebenfalls beharren. Es beharrt also in der Bewegung schlechtweg alles; allerdings ist das beharrende Gebilde ein bewegtes: dennoch ist es klar, daß ohne die Beharrung es überhaupt keine Bewegung geben könnte. Somit ist die beharrungslose Bewegung ein Unding.

Es führt also die heraklitische These vom Werden ohne Sein zur Aufhebung des Werdens selbst, zur völligen Anarchie. Dieses Ergebnis, diese Einsicht forderte zur Korrektur auf; diese ist dann auch durch Parmenides besorgt worden, und zwar mit einer Gründlichkeit, welche ihn zu der entgegengesetzten Einseitigkeit hingerissen hat. Es hieß nun: Sein ohne Werden. Wenn aber gleich Sein und Werden nur in strengster Korrelation als fruchtbar sich erweisen können, so ist doch der Seinsstandpunkt sozusagen primär, der des Werdens dagegen sekundär. Deswegen ist die parmenideische Einseitigkeit logisch gerechtfertigter als die Heraklits. Denn Sein findet im Denken statt, Sein ist das Sein der Gebilde und Erzeugnisse des Denkens; Werden dagegen findet in der Natur statt, Werden ist der allgemeine Ausdruck für das Naturproblem. In das Netz der seienden Gebilde des Denkens fangen wir das rastlose Werden der Natur ein. Wenn also festfundierte Seinsgrundlagen in Bereitschaft stehen, so kann man ruhig abwarten, bis sie in Wirksamkeit treten — wenn anders eine solche Wirksamkeit schließlich erfolgen soll; dagegen kann man den umgekehrten Gang vom Werden zum Sein schwerlich machen. Das Sein für sich ist schon ein gutes Stück Weg zum Sein; das Werden für sich ist nicht einmal Werden, sondern Nichts.

Aus dieser letzteren Einsicht, aus der Einsicht, daß ein Werden ohne Sein zur Anarchie, zur völligen Aufhebung der Möglichkeit irgendeiner Erkenntnis führt, erklärt sich die ganze Wucht, das ganze Pathos der parmenideischen Polemik. Naturerkenntnis und Natur stehen in einer unlöslichen, sich gegenseitig bedingenden Einheitskorrelation. Wie wir sie erkennen, danach ist die Natur; und wie wir sie ursprünglich konstruiert

haben, danach ist auch unsere Erkenntnis von ihr. Ist nun nach Heraklit alles in der Natur im Flusse; gibt es nach ihm nichts in ihr, was auf Bestand Anspruch erheben könnte, dann ist natürlich auch nichts Allgemeingültiges in ihr zu erkennen, dann ist jede Allgemeingültigkeit beanspruchende Aussage unmöglich. Hat man von vornherein Sein aus der Natur verbannt, so ist natürlich auch Wahrheit dahin. Denn nunmehr kann nur das höchstens als Wahrheit gelten, was uns unsere Sinne Wechselndes und Flatterndes mitteilen, — nur das, was hic et nunc als wahr genommen wird. Die Wahrheit reduziert sich auf etwas individuell-momentanes; d. h. alleinige Wahrheit ist nunmehr Wahrnehmung. So begibt sich das Tragische im Heraklitismus: daß bei aller anfänglichen Kritik der Sinnlichkeit, bei allem Predigen des Logos, nur eine sinnliche Erkenntnis sich behaupten läßt. Die Konsequenzen aus der Sinneskritik waren eben nicht gezogen worden, der Logos nicht angewandt und verwertet.

Dieses schlichte Resultat des Heraklitismus, daß nämlich nunmehr von irgendwelcher Bestimmtheit, von irgendwelcher Erkenntnis gar keine Rede sein könnte, — dieses war es, was Parmenides dumpf und bitter empfand, und was zu bekämpfen er sich berufen fühlte. Die verbissene hamletische Disjunktion: Sein oder Nichtsein erklärt sich nur aus der erschreckenden Aussicht, daß wir nichts sollen wissen können. Denn das war ja der unmittelbare Schluß, der aus Heraklits Buch zu ziehen war. Nichts verhält sich gleich, sondern während wir es aussprechen, wird es sogleich ein anderes. Wenn aber nichts mit sich selbst identisch ist, wenn ferner keine mit sich selbst identische Bestimmung festgehalten werden kann, dann ist es natürlich unmöglich, irgend etwas von irgend etwas auszusagen. Nichts ist zu erkennen, denn nichts ist.

Nicht einmal das Falsche ist im Heraklitismus möglich. Denn das echte Falsche ist nur durch die Möglichkeit der Wahrheit möglich. Denn nur wo eine Identität statuiert worden ist, kann ihr widersprochen werden: wo aber kein Sein ist, da kann es auch natürlich nicht geleugnet werden. Deswegen entsteht der Satz vom Widerspruch erst bei Parmenides an und mit dem Satze der Identität. Heraklits Werden aber stellt sich als weder ein Sein, noch (weil eben dieses fehlt) als ein Nichtsein heraus, sondern als ein unfaßbares Gemisch von beiden, ein seiendes Nichtsein, wo sowohl dem Sein als dem Nichtsein das Rückgrat fehlt. Im Flusse der ineinander taumelnden Gegensätze gibt

es keinen zugrunde liegenden Träger des Werdens, deswegen kann er nur sagen, Sein und Nichtsein sind dasselbe; Parmenides aber übersetzt dies: Dasselbe ist und ist nicht, um aus diesem Widerspruch zugleich die Identität fest zu schmieden und zu verankern; — wie ja auch Heraklit, sobald er etwas zum Subjekt einer Aussage macht, von seinem eigenen Sprachgebrauch Lügen gestraft wird. *ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δὶς τῷ αὐτῷ* (Fr. 91) heißt es bei ihm, denn *ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ* (Fr. 12): nun mögen die Wasserteilchen andere geworden sein, der Fluß „selbst" aber, der Begriff des Flusses bleibt, und den hat er ja im *τῷ αὐτῷ,* in *τοῖσιν αὐτοῖσιν*, und den kann ihm auch kein Strom wegschwemmen.

So entsteht Parmenides aus Heraklit: die Aufhebung der Erkenntnis führt zum Widerspruch ihrer Stabilierung. Genau derselbe Kampf spielt sich ein Jahrhundert später zwischen Platon und der Sophistik ab. Und tatsächlich gingen alle die gegen eine Erkenntnis gerichteten Bestrebungen des Protagoras und des Aristipp sowie ihrer Schüler ausdrücklich auf Heraklit zurück. Denn der Heraklitismus ergibt als schlichte Konsequenz den Protagoreismus: „der Fluß aller Dinge erklärt die grenzenlose Relativität aller Vorstellungen, welche der Satz des Protagoras ausspricht" (Natorp, Forschungen, p. 20).

Heraklit hat den Logos gelehrt. Das Bewußtsein davon mag uns sehr wohl in unserer Darstellung halt gebieten. Alles Sein hat er geleugnet — dies steht fest; Parmenides kann sich gar nicht genugtun in seinem Eifer gegen diese Doktrin, und Platon ebenfalls nicht gegen dieselbe Doktrin bei den Herakliteern seiner Zeit: diese zwei wären schlechterdings nicht zu verstehen, wenn es sich nicht um Heraklits Lehre so verhielte, wie wir es darzustellen versucht haben. Und dennoch hat Heraklit den Logos erfunden. Und der Logos tritt bei ihm nicht etwa lallend auf, sondern in voller, selbstbewußter Gestalt. Er bedeutet bei ihm dreierlei. Er bedeutet erstens das einzelne Gesetz (freilich hat er bloß ein einziges). Er bedeutet ferner das Mittel, wodurch Gesetze erschlossen werden, nämlich das Denken, den Verstand. Und schließlich bedeutet er den Inbegriff aller Gesetzlichkeit und aller Wahrheit, also das Seiende schlechthin, was er Gottheit nennt, oder Endharmonie, oder einfach *τὸ σοφόν.* Wie in aller Welt reimen sich nun diese beiden Lehren zusammen? — diese Leugnung alles Seins und diese Postulierung alles Seins? Denn beide Lehren hat er gelehrt, beide mit unverkennbarem Nachdruck

vertreten. Wahrlich, von allen Rätseln, die uns dieser Mann aus Ephesos aufgegeben hat, ist dieses das dunkelste.

Indes, bevor wir das Verhältnis der beiden Lehren zueinander zu beleuchten versuchen, wird es ratsam sein, zunächst die Lehre vom Logos für sich zu betrachten. Erinnern wir uns kurz an das oben schon Ausgeführte. Alles ist Werden; das Werden aber besteht im Ausgleich der Gegensätze; dieser Ausgleich nun ist für alles Geschehen ein gleicher, er geht vor sich nach einem unveränderlichen *μέτρον;* das *μέτρον* ist nun seinerseits die Wirkung des allgemeinen, zugrunde liegenden Logos: also regelt der Logos auf diese Weise das Werden. Wie ist der Logos zu erkennen? Nicht durch die Sinne; nicht in den Einzelwissenschaften; ihn zu erkennen ist Aufgabe der Philosophie. Er wird im Denken erschlossen, im vereinheitlichenden Denken, welches *πᾶσι ξυνόν* ist. Damit aber kommen wir zu einem Begriff, welcher für das Verständnis des Logos und der ganzen heraklitischen Philosophie grundlegend ist.

Sehen wir uns nun etwas in den Fragmenten um, um Aufschluß über diesen Begriff zu erreichen. Der Logos, heißt es (Fr. 2), ist das „Gemeinsame“, wiewohl die meisten so leben, als ob sie eine Privateinsicht hätten (*τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν*); das heißt doch wohl, der Logos, das Weltgesetz ist etwas Objektives, stellt das objektive Sein der Natur dar. Wissen muß man, heißt es ferner (Fr. 80), daß der Krieg das „Gemeinsame“ ist (*εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν*); der Krieg ist nun bekanntlich der Hauptterminus zur Bezeichnung des Gegensatzausgleichs, also des Prozesses, durch den der Kosmos entsteht. Schließlich heißt es bei ihm (Fr. 89): was den Schlafenden der Kosmos auch sein mag, den Wachenden ist er einig und gemeinsam (*τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι*). Wir sehen also, daß überall, wo das objektive Sein der Natur zum Ausdruck gebracht werden soll, der Begriff *ξυνόν* in Anwendung gebracht wird.

Aber das diesen objektiven Logos erkennende Denken ist auch ein *ξυνόν*. *ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν* (Fr. 113): das Denken ist etwas allen „Gemeinsames“. „Wenn man mit Verstand reden will, muß man sich wappnen mit diesem allen Gemeinsamen . . .“: der *νόος* heißt also ausdrücklich *τὸ ξυνὸν πάντων* (Fr. 114). — Im Begriffe *ξυνόν* also tritt offenbar das Bestreben zutage, die Einheit der für das naive Bewußtsein auseinander liegenden Welten des Objekts und des Subjekts zum Ausdruck

zu bringen. Er wird gemeinsam für die beiden Welten von Denken und Sein verwandt, offenbar mit der Absicht, eine Einheit vermittelst Korrelation zwischen beiden zu stiften, und er bedeutet auch demgemäß: das Seiende, das Wahrhafte. Dies also ist der erste, grandiose Versuch, eine Wechselbeziehung zwischen Denken und Sein herzustellen.

Allerdings wird der philosophische Wert dieses Gedankens, wie alles Großen bei Heraklit, getrübt durch seine mythologische Fassung. Es war tiefsinnig und wahrhaft philosophisch, den zweigestaltigen Logos, den der Natur und den der Menschenseele, in einem beiden gemeinsamen „*ξυνόν*" zu vereinigen; aber der Logos im *ἐμεωυτόν* erkennt den Logos der Natur nur auf dem Wege der materiellen Berührung. Nicht rein, nicht geistig, nicht theoretisch findet die Wechselwirkung zwischen Denken und Sein statt; sondern die feurige Seele atmet den feurigen Naturlogos ein — denn sowohl Natur als Seele sind logosbegabtes Feuer — und auf diese Weise findet eine communio zwischen beiden statt.

Den Beweis hierfür zu erbringen ist nicht schwer. Daß der Logos in feuriger Gestalt durch die ganze Natur verbreitet ist, ist eine bekannte heraklitische These und erhellt aus mehreren der Fragmente. *τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός* (Fr. 64), überliefert uns Hippolyt aus dem Buche Heraklits und erläuternd fügt er hinzu: *κεραυνὸν τὸ πῦρ λέγων τὸ αἰώνιον*; und fortfahrend: *λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον.* Der Kosmos ist ja bekanntlich *πῦρ ἀείζωον* (Fr. 30), und der Prozeß, wodurch er besteht, ist nichts anderes als ein wechselweiser Umsatz aller Dinge gegen das Feuer und des Feuers gegen alle Dinge (Fr. 90).

Aber auch des Menschen Seele ist feuerartig. Die weiseste und beste Seele ist ja trockenes Feuerlicht (*αὐγὴ ξηρή*, Fr. 118); die Seelen dünsten aus dem Feuchten empor (Fr. 12), nämlich als Feuer, denn bekanntlich ist es Tod für die Seelen, zu Wasser zu werden (Fr. 36, 77, 117). „Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden und ob du jegliche Straße abschrittest, so tiefen Grund hat sie" (*οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει*, Fr. 45); und zwar aus folgendem Grunde: „Dem Feuer als Allprinzip ist die Seele wesensgleich. Wie sie aus ihm kommt, kehrt sie dahin zurück. Sie ist mit ihrem Wesen, ihrem Gesetz (*λόγος*) in dem Urprinzip am tiefsten gewurzelt. Ihre Grenzen also reichen bis an die Grenzen des Alls." (Diels, Sonderausg. des H., Anmerk. zu diesem Fr.)

Aber die klarste und genaueste Schilderung der heraklitischen Gedanken vom Verhältnis der Seele zur Natur ist, unbeschadet der späten Terminologie, die er gebraucht, im Berichte des Sextus enthalten. „Diese göttliche Vernunft (*θεῖον λόγον*), wenn wir sie durch Einatmung an uns ziehen, bewirkt nach Heraklit, daß wir vernünftig (*νοεροί*) werden, und so sind wir im Schlafe vergeßlich, im Wachen dagegen wiederum verstandesvoll (*ἔμφρονες*). Denn da im Schlafe die Empfindungsöffnungen geschlossen sind, so ist der in uns wohnende Verstand (*νοῦς*) abgeschieden vom Zusammenhang mit der Umgebung (*τὸ περιέχον*); es bleibt nur der Zusammenhang durch Einatmung gewahrt, gleichsam durch eine Art Wurzel; und so verliert der Körper, da er abgetrennt ist, die Gedächtniskraft, die er früher hatte. Im wachen Zustande dagegen, wo der Mensch durch seine Empfindungsöffnungen wie gleichsam durch Fenster hinausblickt und so mit der Umgebung (*περιέχον*) wieder in Verbindung tritt, zieht er die logische Kraft in sich hinein." (Sextus VII, 129 sq.)

Das Verhältnis also von Denken und Sein wird grob materiell gedacht. Dennoch bleibt der Gedanke ein großer, ein wahrhaft philosophischer. Denn es wird zum erstenmal erkannt, daß Denken und Sein verwandt sind, daß sie letzten Endes, aller naiven Anschauung zum Trotze, eine Einheit bilden. Der Logos im Sein, der Logos in der Seele: es ist ein und derselbe Logos. Sie stehen in notwendiger, einheitlicher Korrelation zueinander derart, daß der eine den anderen ergründet, dieser aber nur durch jenen zur Ergründung kommen kann.

Kehren wir nunmehr zu unserer früheren Frage zurück. Welche Beziehung besteht zwischen dieser Logoslehre und dem Satze vom Werden? Eine Korrelation zwischen Seele und Natur behauptet Heraklit — doch hoffentlich zur Begründung eines Seins, zur Ergründung einer Wissenschaft. Aber das Werden ist doch so gefaßt, daß alles Sein und alle Erkenntnis auf immer unmöglich sind! Der Widerspruch ist nicht zu überbrücken. Die beiden Lehren schließen sich gegenseitig aus. Der Logos ist ein illusorisches Postulat, denn es wird ihm durch die Lehre vom Werden nicht weniger als der Boden unter den Füßen weggezogen.

Den reinen Begriff vom Werden erfaßt zu haben, war allerdings eine mächtige philosophische Tat. Und die Regelung durch das *μέτρον* schien auch ein Sein, eine Gesetzlichkeit zu sichern. Aber, sonderbar wie es klingt, das *μέτρον* selbst diente

nur dazu, das Werden in seiner Seinslosigkeit zu bekräftigen. Das *μέτρον* war bloß die Rhythmisierung des reinen Prozesses; ein Beharrliches blieb nach wie vor völlig ausgeschlossen. Denn Heraklit hat das Werden als Gesetz schlechthin hingestellt, sozusagen als seiendes Werden, statt es als Problem zu ergreifen, d. h. ihm die Seinsgrundlagen wirklich unterzulegen, und so es selbst allererst möglich zu machen. Dies war der verhängnisvolle Irrtum. Es ist sicherlich kein Werden ohne Substanz zu denken, wie ihm ja im Grunde Parmenides bald vorwerfen wird: aber Heraklits Werden ist gerade so gefaßt, daß es alle Substanz, vielmehr ihre Elemente: die Identität und die Beharrung, gänzlich entwurzelt. Dies aber sind die Bedingungen aller Wahrheit und alles Seins, die primären Elemente des Logischen: wenn diese dahin sind, was hat der Logos im Logos zu suchen? Ist nicht vielmehr angesichts dessen der Logos ein Spottname?

So machte der erste schlechte Gedanke den zweiten guten Gedanken völlig illusorisch. Der Logos blieb ein Postulat im leersten Sinne, eine bloße Forderung. Von einem Weltgesetz, von der Gesetzlichkeit der Natur kann man reden, wenn man wirklich Gesetze in die Natur hineingelegt hat. Hat sich nun die Natur aus einzelnen Gesetzen aufbauen lassen, so kann man mit Fug und Recht sagen, der Logos im Menschen sei auch Logos der Natur, die Natur sei logisch. Wenn man aber die Möglichkeit aller Gesetzlichkeit aufgehoben hat, wie sollte da die Gesetzesforderung ernst genommen werden?

Diese sachliche Unaufrichtigkeit hat sich geschichtlich gerächt. Von den beiden Grundthesen Heraklits verschwindet die mit solcher Nachdrücklichkeit verkündete Lehre vom Logos gänzlich aus der philosophischen Diskussion; als spezifisch heraklitische Lehre tritt sie erst ganz spät wieder auf, und zwar in theologischer Gewandung bei den Stoikern. Dagegen blieb die andere Lehre vom Werden allein unmittelbar wirksam. Von Heraklit dem Logoslehrer hört man vorerst gar nichts; dagegen sehr wohl von Heraklit und den Herakliteern als *ῥέοντες*, wie sie Platon spöttisch bezeichnet (Theaet. 181 A). Parmenides, der den Terminus kaum nennt, ist der wahre Vater des Logos.

---

3. Parmenides.

Parmenides kam auf den „Gegensatz zwischen dem Einzusehenden und dem Erscheinenden“ (Schleiermacher, Einl. zum Theät., Platons W W. II. 1. 125). Heraklits philosophische Betrachtungen hatten sich hauptsächlich auf das äußere Spiel der Erscheinungen erstreckt, auf die Welt des Werdens gerichtet; er hatte es aber versäumt, die nötigen logischen, rein gedanklichen Grundlagen für diese Welt zu errichten, und so ergaben sich Widersprüche. Das sinnfällige Werden der Erscheinungen läßt sich durchaus nicht halten, läßt sich auf keine Weise begreifen, ohne substantielle Fundamente im Denken. Es läßt sich nicht begreifen, d. h. es ergibt Widersprüche; also ist diese Welt des Werdens unmöglich: mit diesem folgenschweren Schluß leitet Parmenides sein Denken ein. Was heißt Widerspruch? Das, wovon die Aussage geht, kann nicht sein. Warum? Es ist nicht denkgemäß. Also hat das Denken zu entscheiden über das Wahre und das Seiende. Dies ist der Schluß des Parmenides. So, auf diese Weise, dämmert zum ersten Male die souveräne Bedeutung des Denkens für das Sein der Natur auf. Was fortan also Anspruch auf Geltung, auf Sein machen will, muß vom Denken legitimiert werden. Das Denken tritt so in der genauen Präzision seiner Mittel und Funktionen als neu entdecktes Organon auf. Einzige Entscheidungsquelle für alles Sein sind nunmehr nur die Gebote des Denkens, und mögen die Sinne noch so sehr Zeugnis dagegen ablegen. Die überlegene und legitimere Kraft des Denkens für dieses Amt ist ja eben entdeckt worden. Allerdings wird das Sein, wie es das Denken entwirft, gänzlich verschieden sein von dem, welches den Sinnen erscheint. Deswegen soll ein Unterschied an Seinswert statuiert werden: nur die Welt des Denkens darf Anspruch auf Sein, Wahrheit, Wirklichkeit erheben; die Welt der Sinne ist dagegen ein Sein niederer Ordnung, im Vergleich mit jener eigentlich ein Nichtseiendes.

Heraklit hatte freilich, neben manchen recht beachtenswerten Ansätzen zur Präzisierung des Denkens, als erster auch den Logos als oberstes Gesamtprinzip verkündet. Wenn aber der Logos die Bürgschaft für das Sein zu bedeuten hat, wenn er die Quelle für Gesetzlichkeit und Wissenschaft darstellt, dann führt ihn Heraklit zu Unrecht im Munde.. Die bittere Gegnerschaft, die zwischen diesen beiden Großen obwalten mußte, läßt sich aus einem tiefgehenden Unterschiede in der ganzen Bewußtseinsrichtung ableiten; so, und hauptsächlich, in der Auffassung des Logos. Denn schließlich gilt es bei Heraklit nicht, Gesetze zu entdecken, sondern einem großartigen Schauspiel beizuwohnen. „Ein spielender Knabe ist die Zeit, hin und her die Brettsteine setzend: die Regierung führt ein Knabe!“ (Fr. 52.) Sein Interesse ist gar nicht auf ein Sein gerichtet; es ist die rein poetische, die typisch ästhetische Stellungnahme zur Natur als zu einer ewigen, bunten *ὁδὸς ἄνω κάτω* (Fr. 60). Weil aber die schöne Rhapsodie auch als nüchterne Erkenntnis gelten will, oder wenigstens weil es diese verdrängt und deren Stelle einnimmt, muß ihn Parmenides ernstlich angreifen. Er nimmt ihn auch — etwas pedantisch, aber zum Glück für die wissenschaftliche Philosophie — beim Worte; und in den dürren, rauhen Versen, die er der reichen, poetischen Prosa des Andern gegenüberstellt, geht er nicht auf ein Spiel, sondern auf ein Sein aus, und der Logos ist bei ihm nicht ein Choregos, sondern das wissenschaftliche Denken.

Aber schon vorher hatte der unvergleichlich reiche Genius von Hellas in einem anderen Denker die Vorbereitung getroffen für diejenige Art des Philosophierens, wie es Parmenides betreiben wollte. Xenophanes arbeitet dem Parmenides in den zwei Grundbegriffen vor, die klarzulegen und zu erarbeiten das Hauptverdienst der eleatischen Schule ausmacht. Er ergründet ein Sein, und in solcher Ergründung verweist er auf das Denken als das einzig zulässige Mittel dafür. Sein Seinsbestreben nimmt seinen Ausgang in einem sittlichen Bedürfnis, findet aber seinen höchsten Ausdruck in rein kosmisch-wissenschaftlichen Erwägungen. Er geht zunächst aus vom Kampfe gegen die das sittliche Gefühl verletzende Volksreligion, gegen die Vielheit ihrer Götter und gegen ihr schändliches Treiben. „Alles was bei Menschen Schimpf und Schande ist, haben Homer und Hesiod den Göttern angehängt: Stehlen und Ehebrechen und sich gegenseitig Betrügen“ (Fr. 11). Dagegen empört sich unsere sittliche Vernunft; sie verlangt nach einer beharrenden Gewähr

der Sittlichkeit. Solche Götter können diese Gewähr nicht leisten; noch auch solche, die man überhaupt sich irgendwie ausmalt. Denn ein jedes Volk hat seinen eigenen Gott, schafft ihn sich nach dem eigenen Ebenbilde. „Die Äthiopen behaupten, ihre Götter seien schwarz und stumpfnasig; die Thraker dagegen, blauäugig und rothaarig“ (Fr. 16). Und wenn gar Ochsen, Löwen und Rosse malen könnten, so gäbe es noch roßähnliche und ochsenähnliche Göttergestalten (Fr. 15). Solche Göttergebilde heben sich gegenseitig auf, erweisen gegenseitig ihre Nichtigkeit. Einzig sei der Gott und ewig seiend; er wird nicht gemalt, sondern notwendig erdacht; in ihm allein kann die unerschütterliche Bürgschaft für die Sittlichkeit zu finden sein. „Ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen der größte, weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich, noch an Gedanken“ (Fr. 23). — „Es meinen zwar die Sterblichen, die Götter würden geboren und hätten Gewand und Stimme und Gestalt wie sie“ (Fr. 14); aber „man frevelt ebensosehr, eine Geburt der Götter anzunehmen, wie sie sterben zu lassen: denn in beiden Fällen würde ihnen kein Sein zukommen“ (Arist. Rhet. II 23. 1399b). Also ungeworden ist die Gottheit ebensosehr wie unvergänglich; sie liegt ewig als Sein zugrunde. Weder Gestalt noch irgendwelche andere sinnliche Eigenschaften hat sie; sie kann nur rein im Denken erschaut werden. Das große Denkmittel aber, wodurch Xenophanes die Gottheit ergründete, war die Einheit. Das ewige Sein wurde durch den Hebel der Einheit zuwege gebracht: indem die vielen gewordenen, also auch vergänglichen und so sich gegenseitig aufhebenden Götter verschwanden, vertiefte sich der eine ungewordene, also auch unvergängliche Gott zu zeitlosem Bestande. Durch das gedankliche Mittel der Einheit wird wahres Sein erlangt: der Drang nach Einheit verwirklicht den Drang nach Sein. Dies aber, der Grundgedanke des Xenophanes, findet seine Aufhellung in den weiteren Gedankengängen des Philosophen.

Was ist diese neue, einige Gottheit? Aristoteles gibt uns darüber in einem merkwürdigen Satze Aufschluß. „Indem er auf das ganze Weltgebäude hinblickte, sagte er, diese Einheit sei der Gott“ (Metaph. I 5. 986b). Die Vereinheitlichung geht also voraus; in der Einheit, die die vielen Dinge bilden, in demjenigen, worin die vielen Dinge eine Einheit bilden, entsteht die Substanz. „Das eleatische Volk bei uns,“ berichtet Platon (Soph. 242 D), „von Xenophanes an und noch früher her beginnend, stellt es in seinen Dichtungen so dar, daß das, was

man Alles nennt, nur Eines sei" (*ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων*). Damit wird allererst ein Sein gestiftet, ein Sein der Einheit. Dieses eine Sein des Kosmos heiße nun Gott. Gott und Kosmos sind also vertauschbare Begriffe in dem höheren, gemeinsamen Begriff des Seins.

Das Sein nun, das sowohl Natur als Gott heißen mag, ist nicht etwas Sinnfälliges, sondern kann nur durch das Denken erreicht werden. Ebensosehr wie in einem früheren Stadium seines Denkens der Gott den sinnlichen Dingen hienieden nicht ähneln durfte, so darf jetzt, da der Gott mit dem Sein des Kosmos identifiziert wird, dieses Sein nicht in der Sinnlichkeit gesucht werden, denn es ist reines Gebilde des Denkens. Es wird vom Einheitsdenken ermöglicht, und erhält auch all seine anderen Bestimmungen vom Denken. Der erste Entwurf von Gott—Kosmos—Sein, den wir bei Xenophanes antreffen, trägt schon echt eleatisches Gepräge:

αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῷ μίμνει κινούμενος οὐδέν
οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ (Fr. 26).

„Stets im Selbigen verharrt er, sich nirgend bewegend; und es geziemt ihm nicht, bald hierhin bald dorthin zu wandern." Dies wird vom Gotte ausgesagt; aber gemeint ist das Sein des Kosmos. Denn das Sein des Kosmos ist das Sein Gottes: „auf das ganze Weltgebäude hinblickend, sagte er, diese Einheit sei der Gott." — Hiermit nun rückt schon Xenophanes in die nächste Nähe des Parmenides, und zwar in zwiefacher Hinsicht. Zunächst sind die Mittel, wodurch das Sein entworfen wird, nämlich Identität und Beharrung, genau diejenigen, womit Parmenides hauptsächlich operiert. Und dann ganz allgemein wird das Sein so gefaßt, daß aller Nachdruck auf die rein gedanklichen, gesetzlichen Bestimmungen gelegt wird, während die Welt der Erscheinungen mit ihrer ewigen Veränderung, zu der eine Brücke zu schlagen gerade diese gedanklichen Bestimmungen die einzigen Mittel bieten, schroff abgelehnt wird. Dies aber ist ein allgemein eleatischer Zug. —

Kehren wir nunmehr zu Parmenides zurück. Es sind drei Probleme, mit denen er sich einzig beschäftigt und von denen sein ganzes Denken erfüllt ist. Diese drei Probleme nach ihrer Entstehung und nach ihrer inneren, sachlichen Bedeutsamkeit zu untersuchen, macht das geschichtliche Problem des Parmenides aus. Erstens, das Sein: wie kam er auf das Problem des Seins und was hat er darunter verstanden? Zweitens, das

Denken: wie stieß er auf das Denken, und was hatte es ihm zu bedeuten? Drittens, das Verhältnis von Denken zu Sein: wie ist das Rätselwort von der Identität dieser beiden zu verstehen?

Dem Leser des parmenideischen Lehrgedichts muß es auffallen, daß beinahe noch mehr wie alle Ereiferung um ein Sein die Vehemenz des Dichterwortes sich gegen das Nichtsein richtet. Er scheint nicht müde werden zu können, davor zu warnen, es zu bekämpfen und auszurotten. Vor der vermeintlichen *ὁδὸς διζήσιος* des Nichtseins wird nicht minder als dreimal feierlich und formelhaft gewarnt (1, 33; 6, 3; 7, 2); das Nichtsein wird als unerforschbar, unerkennbar, unaussprechbar gebrandmarkt (4, 6—8); es sei schlechtweg nichtig (*οὐκ ἔστιν* 6, 2); es könne niemals erwiesen werden (7, 1); als undenkbar und namenlos (*ἀνόητον, ἀνώνυμον* 8, 17) muß es gänzlich beiseite gelassen werden. Kommt man unvermittelt zu Parmenides von der früheren Philosophie her, so muß dieser Eifer befremden. Denn das *μηδέν, μὴ εἶναι, μὴ ἐόν* ist nicht nur ein Begriff von äußerster Abstraktheit, sondern er tritt hier bei Parmenides überhaupt zum ersten Male auf: und doch sieht er offenbar in ihm den leibhaftigen, um jeden Preis zu vernichtenden Feind. Woher dieser neue Begriff? Und warum diese Ereiferung gegen einen scheinbar selbstgeschaffenen Gegner?

Indes wird ein bloßer Rückblick auf Heraklit den Stand der Dinge erklären. Der neue Terminus ist offenbar die parmenideische Übersetzung des Zentralbegriffs der heraklitischen *ὁδὸς διζήσιος*. Das Werden, wie es Heraklit gefaßt und gelehrt hatte, ergab als einzige Konsequenz seine Selbstaufhebung. Warum? Nun, weil Werden ohne vorherige Identität und Beharrung unfaßbar ist, denn es ist der Übergang von einem scheinbaren Sein in ein scheinbares Anderssein, wobei weder das eine noch das andere Stadium als wirklich seiend angenommen werden kann und soll: dieses heraklitische Werden ist ja so gefaßt, daß es seinem Begriffe nach alle Identität und Beharrung, also alles Sein schlechthin, geradezu ausschließt. Parmenides legt nun die Ingredienzen dieses heraklitischen Begriffs bloß. Werden ist die Gleichsetzung von Sein und Nichtsein; aber die Identität von Sein und Nichtsein ist die Aufhebung des Seins, weil die Aufhebung der Identität; Werden als das einzig Seiende proklamieren heißt also, das Nichtseiende als das Seiende behaupten. Er macht Ernst mit Heraklit, er nimmt ihn nicht so sehr beim Wort wie beim Gedanken;

denn in der Tat ist die Analyse des heraklitischen Gedankens der einzige Ausgangspunkt zur erfolgreichen Bekämpfung und Korrektur des Heraklit. Die Welt des Werdens also, die Heraklit entwarf im Glauben, damit das wahre Sein der Natur zu reproduzieren, erweist sich nun als eine kühne Phantasie: eine solche Welt ist unmöglich, ist nicht, ist nichtseiend. Warum? Werden heißt eben nicht sein. „Darum hat die Gerechtigkeit Werden und Vergehen (*γενέσθαι, ὄλλυσθαι*) nicht aus ihren Banden freigegeben, sondern sie hält sie fest" (8, 13—15). Aber aus dieser Entdeckung des Nichtseins entspringt der neue Begriff des Seins. In der Entlarvung des Werdens als eines Nichtseins, in der fast instinktiven Gegenwehr gegen dieses Nichtsein, entdeckt sich und ersteht der andere, tiefere, dieser ganzen Entlarvung und Befehdung zugrunde liegende Begriff des Seins, in der ganzen Klarheit seiner Rechte, seiner Forderungen und seiner Bedeutsamkeit. Ein Nichtsein lehrt da Heraklit: auf ein Sein kommt es an!

Die Schritte, die das Denken auf dieser tiefsten, zentralsten Stufe seiner Funktion tut, sind unlöslich miteinander verknüpft; die geschichtliche Aufgabe aber verlangt die saubere Sonderung und Auseinanderhaltung. Wir wenden uns zu der Kehrseite des eben dargelegten Gedankenganges bei Parmenides, die um so eher gesondert zu betrachten ist, als tatsächlich hier bei Parmenides, zum ersten Mal in der Geschichte der wissenschaftlichen Vernunft, diejenigen Erkenntnisfunktionen, die naturgemäß in ungeschiedenster Einheit vor sich gehen, gesondert und nacheinander zum Bewußtsein kommen und zum ersten Mal als besondere Stufen erkannt werden. — Das heraklitische Werden ist nichtseiend. Warum denn? In dieser Frage, die sich Parmenides gestellt hat, hat sich das Denken zum ersten Male selbst entdeckt. Was ist es eigentlich, das mich zwingt, dieses Werden zu verwerfen? Es ist mein Denken, mein notwendiges, mein mich zwingendes Denken. Dieses Denken sagt, daß dieses Werden undenkbar ist; deswegen ist es unmöglich, ist es nichtseiend; denn jetzt weiß ich, daß ich ein Denken habe, und was ich am Denken habe. Das Seiende wird sich wohl fügen müssen. — Das Nichtsein ist „ein gänzlich unerforschbarer Pfad" (4, 6). Warum? „Weil du das Nichtseiende weder erkennen kannst — das ist ja eben nicht auszuführen — noch überhaupt was davon sagen kannst":

οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
οὔτε φράσαις (4, 7—8).

„Das Sein des Nichtseienden kann unmöglich erzwungen werden“, d. h. zwingend bewiesen werden (7, 1). Aus dem Unerkennbaren, Unbeweisbaren ist also das Bewußtsein des Erkennens, des Beweisens entstanden. Ebenso wie das Sein, das Problem des Seins und die Forderung des Seins aus dem erkannten Nichtsein hervorging, so entstand das Denken aus dem Undenkbaren. Die Erkenntnis des Gesetzes vom Widerspruch, dieses „Denkgesetzes der Unwahrheit“ (Cohen), hat die Einsicht in die Aufgaben und in die Machtmittel des Wahrheitdenkens eingeleitet.

Von der formalen Logik her sind wir gewöhnt, die beiden Sätze vom Widerspruch und von der Identität als äquivalent, als ungefähr gleichviel besagend zu betrachten. Das Gesetz vom Widerspruch wird als das bloß formale, negative Kriterium der Wahrheit angesehen; „identische“ Sätze werden als analytische gekennzeichnet, deren Prinzip nun das Gesetz vom Widerspruch darstellen soll. Die geschichtliche Einsicht aber, daß die beiden Gesetze streng gesondert voneinander zur Entdeckung gelangt sind, vermittelt auch den tieferen logischen Sinn, der diesen beiden Grundgesetzen eigentlich innewohnt. Der Satz vom Widerspruch mag zunächst für Parmenides eine bloß formale Bedeutung gehabt haben — das bloße Bewußtsein des Widerspruchs; und der Satz von der Identität mag zunächst die bloße Widerspruchslosigkeit, die bloß formale Übereinstimmung mit sich selbst besagt haben. Dies war aber nur die Einleitung zum parmenideischen Denken. Denn die Einsicht in den Widerspruch des Heraklit vertiefte sich alsbald zur Einsicht, daß hier überhaupt die Möglichkeit einer Erkenntnis geleugnet ward; und die bloß formale Übereinstimmung der Identität, deren Aufstellung gleich auf den erkannten Widerspruch erfolgte, gewann sofort die unvergleichlich tiefere Bedeutung der Erzeugung eines Seins überhaupt. Die Identität bei Parmenides besagt eigentlich den einheitlichen Ursprung des Seins aus dem Denken; es ist der erste Ausdruck für den ursprünglichen synthetischen Aktus des Denkens, aus dem ein Sein allererst hervorgeht. So ringt sich Parmenides von der bloßen Polemik gegen Heraklit los, und entwirft nun seine eigene Aufgabe, die fortan die ewige Aufgabe der Philosophie sein wird: das Problem des Seins zum Problem der Erkenntnis zu machen, das Sein unter dem Gesichtspunkte des Denkens zu bestimmen.

Wenn wir nun versuchen, den parmenideischen Begriff des

Seins genauer festzustellen, so ist sofort zu bemerken, daß sich zwei Fassungen von diesem Begriff bei dem Philosophen unterscheiden lassen. Die eine, die frühere und reinere Fassung ist unter dem Eindruck und der Vorherrschaft des neu entdeckten Denkens entstanden; während in der späteren das Sein sich gleichsam veranschaulicht, verbildlicht, und der früheren rein gefaßten Konzeption des Denkens einige Gewalt antut. Vergegenwärtigen wir uns wieder die Anfänge des parmenideischen Philosophierens. Das Werden war, wie wir gesehen haben, der Ausgangspunkt. Das Werden war da nicht nur an und für sich die Aufhebung des Seins, indem es Sein und Nichtsein vereinigte, sondern ließ überhaupt keinen Raum für ein Sein übrig. Das Werden also hob sich selbst auf. Die Möglichkeit einer Erkenntnis war damit ganz und gar aufgehoben. Hier setzte Parmenides ein. Alles Denken, alles frühere Philosophieren hatte sich um die Ergründung von Gesetzlichkeit, um die Erlangung einer Erkenntnis bemüht; und nun entstand plötzlich die Drohung des Nichtwissenkönnens. Der Widerspruch dagegen führte zur Stabilierung des Wissens. Es war also die Frage nach der Möglichkeit einer Erkenntnis, welche die eigentlich treibende Kraft in der Polemik gegen Heraklit war. Nun gilt es, Wissen zu erlangen, Gesetzlichkeiten zu ergründen. Gesetzmäßigkeit ist aber nur im Denken zu erreichen; denn das Denken hat sich als dasjenige erwiesen, was über alles Sein und Nichtsein zu entscheiden hat. Das Reich der Gesetzlichkeit wird also ein Reich des Denkens sein müssen; denn nur dem Denken ist ein solches Reich zugänglich. Dieses Reich soll nun die wahre Welt des Seins heißen. Das Sein also wird durchaus unter den Gesichtspunkt des Denkens gestellt. Nicht so sehr um den Kosmos handelt es sich vorerst wie um das Denken des Kosmos. Und so ist das Sein in diesem Stadium des parmenideischen Denkens das reine Ideal eines Erkenntnisgegenstandes. Weil er mit der Unmöglichkeit der Erkenntnis sich am Anfang auseinandersetzen mußte, so war das Sein, das er als Gegenwurf entgegenstellte, der bloße Reflex der Rechte der Erkenntnis. Von der Frage nach einer Erkenntnis also ausgehend, und dann die Forderungen und Bedingungen einer Erkenntnis ausfindig machend, gelangt Parmenides dazu, den Inbegriff dieser Bestimmungen, den ideellen Gegenstand, der diese Forderungen aufnimmt und ihnen genügt, als das Sein zu benennen. Tatsächlich besteht das Sein, wie es in großen Zügen am Anfang und im Laufe des

Fr. 8 entworfen wird, aus den reinsten und elementarsten, populär gesprochen: aus den abstraktesten Bestimmungen, nämlich aus Einheit, Identität, Beharrung und Kontinuität. *So ist das Ideal einer Wissenschaft das treibende Motiv bei der Aufstellung des Seins.* „Sie sind nicht nur die Urheber des Gesetzes vom Widerspruch", sagt Cohen von den Eleaten, „sondern des Gesetzes überhaupt nach seiner Möglichkeit. Denn wenn in der Erscheinungen Flucht den ruhenden Pol zu suchen, die ewige Aufgabe des Forschens ist, so haben die Eleaten in ihrem Einen Sein *den Gedanken jener Aufgabe* entworfen: das ob allem Werden Seiende, das in aller Veränderung Beharrliche, der vielen verschiedenen Bewegungen Eines Sein und Wesen als *den einzigen Gegenstand des Denkens* festgestellt" (Platons Ideenlehre und die Mathematik S. 2).

Von diesem Punkte aus ist die geforderte Identität von Denken und Sein verständlich. Nicht etwa psychologisch ist diese zu deuten; etwa so, daß sich Parmenides bewußt wäre, Erscheinung und Bewußtsein der Erscheinung sei eines und dasselbe; eine solche Erwägung ist spät. Bei Parmenides hat die Identitätssetzung von Denken und Sein, wie sich uns eben erwiesen hat, einen rein logischen, sachlichen Sinn. Wenn Sein ein reiner Gegenstand des Denkens ist, wenn Sein aus keinen anderen Bestimmungen als denen des Denkens besteht, ja aus ihnen überhaupt zu allererst entsteht; wenn andrerseits das Denken erst an der Bestimmung des Seins zum Denken wird, wenn das Denken gar nichts anderes ist als der Inbegriff der Bestimmungen des Seins: dann ist die Identifizierung von Sein und Denken durchaus begreiflich und gerechtfertigt. Das Denken bringt das Sein aus sich hervor, ebenso wie das Sein das Denken, indem das Denken am Sein entsteht. Es sind Abstraktionen eines ursprünglich Einheitlichen. Im gedachten Gegenstand — im Sein, welches Denken ist, im Denken, welches Sein ist — ist Sein und Denken durchaus dasselbe. Sie entstehen aneinander und bestehen in ungeschiedener Einheit.

Das *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι* ist also die primitive, die erste Fassung des Gedankens der transzendentalen Deduktion. Diese besagt die Bezogenheit des Denkens auf den objektiven Gegenstand und besteht in dem Nachweis, daß das Denken Ursprung dieses Gegenstandes ist. Wir glauben, daß dieser Nachweis für Parmenides sich aus dem Obigen ergibt. Ihm war auf jeden Fall Ursprung des Seins, wie er es zuerst konzipierte, nicht irgendwelches Sein, sondern ausdrücklich und

ausgesprochenermaßen das Denken, welches er eigens dazu erfindet, und dessen Terminus er in wiederholten Wendungen präzisiert, wie wir weiter unten noch darlegen wollen. Die Identitätsfassung bietet allerdings insofern Schwierigkeiten, als sie die Möglichkeit offen läßt, den Gedanken mit dem Ausdruck des Parmenides umzudrehen, und das Denken aus dem Sein abzuleiten, also Parmenides zum Materialisten zu machen. Es liegt zwar die Vermutung nahe, daß die zugespitzte Fassung der Identität gerade darin ihren Grund hat, daß Parmenides, in bewußter Verschanzung gegen allen Heraklitismus, das Denken präzisieren wollte als etwas, das in unlöslicher Korrelationsbeziehung zum Sein steht, das Sein zum Ziel hat: identisch sind Denken und Sein, denn nur das sei Denken, was zugleich Sein ist, Sein erzeugt. Aber Zeller deutet den parmenideischen Spruch dahin, daß das Denken eine Art des Seins darstellt, sintemalen es nur Sein gibt (I^5 561. 166). Nun ist dies entweder dogmatisch-metaphysisch oder aber grob materialistisch zu verstehen. Das erstere trifft nun ganz gewiß nicht auf Parmenides zu; das zweite dagegen findet sich zwar im Lehrgedicht des Parmenides vor, aber im zweiten Teile desselben, nachdem der Philosoph seinen *πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης* zu Ende geführt hat. Dort hängt der *νόος* allerdings von der „Mischung der vielfach irrenden Organe" ab (16, 1—2). Nun ist dieser zweite Teil zugestandenermaßen unparmenideisch (8, 50—52); es ist, wie Diels (in dem Zeller gewidmeten Aufsatz „Über die ältesten Philosophenschulen der Griechen") wahrscheinlich gemacht hat, bloß eine typische Zusammenfassung aller bisherigen Physik, die mit den Mitteln der eigentlichen Philosophie des Parmenides aufzulösen ist; es kann aber auf jeden Fall in keiner Weise gegen den ersten Teil irgendwie ins Gewicht fallen.

Sehen wir nunmehr genauer zu, wie der Begriff des Denkens bei Parmenides sich allmählich gestaltet hat. Dem Leser des Gedichtes, der unmittelbar von der früheren Philosophie herkommt, wird es wiederum auch hier auffallen, in wie starkem Maße und wie geläufig Parmenides sich allgemein auf das Denken beruft. Während die Früheren vollständig im Objekte aufgehen, scheint Parmenides als der voll ausgerüstete Logiker mit einem Schlage dazustehen. Alles Fragen nach Sein und Nichtsein wird ausdrücklich vom Urteil des Denkens abhängig gemacht. So ergeht in dem formelhaften Entscheidungsvers von den beiden allein möglichen *ὁδοὶ διζήσιος* der Ruf an das

νόημα, das eben hier die Entscheidung zu fällen, ja den richtigen Weg zu wählen hat. Daß Parmenides den Weg zum Sein als Weg der Forschung bezeichnet, ist für seine Denkungsart äußerst lehrreich. Und die parmenideische *ὁδός* wird später folgerichtig zur platonischen *μέθοδος*.[1]) — So ferner soll gegen alles Sinnenzeugnis, gegen Zunge und ziellosen Blick und brausendes Gehör, in Fragen des Seins und Nichtseins allein der Logos entscheiden (*κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον* I, 35—37). Es ist interessant hierbei zu bemerken, daß dies der einzige Gebrauch ist vom Terminus *λόγος* in der Bedeutung von Verstand, der überhaupt bei Parmenides anzutreffen ist. Er scheint eine Verwechslung mit dem viel ungenaueren Logos des Heraklit vermeiden zu wollen; er zieht auf jeden Fall das *νοεῖν, νοῆσαι, νόημα, νοητόν* als das Präzisere, das weniger Zweideutige vor. — So weiter: „Ich will dir sagen, welche Wege der Forschung allein denkbar sind" (*εἰσὶ νοῆσαι* 4, 2). Der Gebrauch der Begriffe des Denkbaren und des Undenkbaren ist häufig bei ihm und tief bezeichnend; das Schicksal alles Seins wird je nach der Denkbarkeit unwiderruflich entschieden. „Ich werde dir nicht gestatten, den Ursprung des Seins aus dem Nichtsein zu sagen noch zu denken. Denn es ist unsagbar und undenkbar (*οὐδὲ νοητόν*), wie das Sein nicht sein könnte" (8, 7—9). Alles Sein und Nichtsein hängt von einer *κρίσις*, einer Prüfung ab. All die, denen Sein und Nichtsein für dasselbe gilt (*οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται* 6, 8), nämlich Heraklit und seine Gefolgschaft, erweisen sich dadurch eben als *ἄκριτα φῦλα* (6, 7), als urteilslose Gesellen, denn sie haben sich nicht von dem Urteil, von der *κρίσις* leiten lassen. Es wird also geurteilt, und zwar notwendigerweise (*κέκριται δ' οὖν ὥσπερ ἀνάγκη*), das Sein als seiend (*ὥστε πέλειν*) und als wahrhaft (*ἐτήτυμον*) zu betrachten, das Nichtsein aber als unsagbar und undenkbar (*ἀνόητον*) zu verwerfen (8, 16—18). — „Die Kraft der Überzeugung kann niemals einräumen, es könne aus Nichtseiendem etwas anderes als Nichtseiendes entstehen" (8, 12—13). Dieser bildliche Ausdruck *πίστιος ἰσχύς* will offenbar nichts anderes als die schlichte Denknotwendigkeit besagen[2]); in genau demselben Sinn

---

[1]) Vgl. die interessante Zusammenstellung bei Diels, Parm. Lehrged., Berl. 1897, S. 47, über diese Termini bei den verschiedenen Schriftstellern.

[2]) Der Ausdruck ist vielleicht auch von Demokrit verwendet worden. So berichtet Sextus (VII 135) vom Inhalt der demokriteischen Schrift *Κρατυντήρια*, es sei eine Untersuchung gewesen, ob man den Wahrnehmungen *τὸ κράτος τῆς πίστεως* zuschreiben dürfe. Dieses *κράτος*, diese

wird der Terminus *ἀνάγκη* (8, 16. 30) gebraucht. — Das Nichtsein ist gänzlich unerforschbar (*παναπευθέα* 4, 6), denn du kannst es nicht erkennen (*οὔτε γὰρ ἂν γνοίης* 4, 7), und zwar deswegen, weil Sein und Denken dasselbe ist (5), — nur ein Seiendes hat das Denken zum Ziel: ist etwas undenkbar, so ist es eben dadurch nichtseiend.

Wenn aber das Denken zunächst bloß negativ gebraucht wird zur Vernichtung des Nichtseienden als des Undenkbaren, so vertieft sich alsbald das Denken in die positive Arbeit der Erzeugung eines Seienden. Es steht zwar nirgends bei Parmenides geschrieben, daß das Denken diese Aufgabe hat, daß das Denken ein Sein erzeugen soll; aber, was mehr besagt, es geschieht. Wenn wir, auf Grund der Analyse dieses Tatbestandes fußend, für Parmenides den schlichten transzendentalen Gedanken reklamieren, so kann uns dies nicht als willkürliches Hineinlegen und Konstruieren vorgeworfen werden, da im Gegenteil wir ihn uns nur auf diese Weise verständlich machen können, ihn dadurch also zu einer geschichtlichen Erscheinung allererst erheben.

„Notwendig ist dies zu sagen und zu denken: das Seiende ist.“ *χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι* (6, 1). Parmenides sucht ein Sein aufzustellen. Unter Sein versteht er ein System strenger Gesetzmäßigkeit. Für diese geht er auf das Denken zurück. Denn die Bestimmungen, aus denen allein das Sein besteht, wie etwa: *ἀγένητον, ἀνώλεθρον, οὖλον, μουνογενές, ἀτρεμές, ἀτέλεστον, ἕν, συνεχές, ἀκίνητον, ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ* (8, 3. 4. 6. 26. 29), hat er wahrlich nicht handgreiflich vorgefunden. Die eine Seinssetzung (*ἐὸν ἔμμεναι*), die „notwendig zu denken ist“, hat nun bei Parmenides keine andere Bedeutung als die des Inbegriffs, oder vielmehr der inneren Verflochtenheit der Grundsetzungen des Denkens; die Grundfaktoren des Seins lassen sich aus ihr herausschälen; damit erweist sich das Denken als synthetisch, als Ursprungsdenken.

„Anfangen läßt sich, wo man nur will; kraft des ursprünglichen Zusammenhangs aller schöpferischen Faktoren des Denkens würde man gleich zwingend von jedem richtig getroffenen Punkte zu den anderen kontinuierlich übergehen können“ (Natorp, Grundlagen S. 23). Dieser ursprüngliche Zusammenhang ist die innerliche Einheit der Erkenntnis, die sich in der Einheit des

---

ἰσχύς sind Vorläufer des *ἀσφαλές*, das Platon mit seiner Hypothesis anstrebte (Phaedo 101 D).

Seins wiederfindet. Die Einheit des Seins ist die Einheit des Systems des Seins, die Einheit der vollendeten und durchgängigen Gesetzmäßigkeit des Alls. Das ἐὸν ἔμμεναι ist der summarische Ausdruck des Parmenides für diese Einheit des Zusammenhangs. An ihm können die Grundelemente des Denkens, die die Grundfaktoren des Seins sind, nachgewiesen werden, weil sie in ihm enthalten sind.

Zuerst besagt es die Einheit der Quantität. An der Hand dieser Einheit war zuerst von Xenophanes die Begründung des Seins des Alls versucht worden. In Einheit zusammengefaßt fing der Kosmos an zu sein — in dem, worin es Einheit war. Parmenides nimmt den Begriff an und erläutert ihn. Das „Sein", das, was als seiend zu gelten hat, ist es, weil es ein ἕν (8, 6) ist. Für die Einheit hat er auch andere Ausdrücke, so *οὖλον, μουνογενές* (8, 4). Das Sein ist „ganz", „eingeboren" („geboren" ist dabei natürlich Bild). Die Einheit des Seins ist also eine Einheit der Allheit, eine Einheit der innerlichen Zusammenfassung. Aber die quantitative Einheit genügt nicht allein zur Seinsgründung. Er, der mit dem Denken operiert und die Prinzipien des Denkens als die Elemente des Seins hinstellt, ist sich wohl bewußt, daß Denken, Denkgebilde nicht nur Einheit ist, sondern auch Identität, und nicht nur Identität, sondern auch Beharrung. Von dem Anschauungsgebiet der Größe geht er über zu einem noch reineren Denken. Die Erhärtung zu größerer Seinhaftigkeit des Seins, das vermöge der Einheit ist, erfolgt durch die Identität. Noch seiender als das Sein der Einheit ist das Sein, das als *ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ τε μένον* (8, 29) gedacht wird, „als Selbiges im Selbigen verharrend". Die Wandlungen, die dieser Zentralbegriff im Denken des Parmenides durchmacht, sind von großem geschichtlichem Interesse. Zuerst wird die falsche Identität von Sein und Nichtsein entdeckt, und damit das Denken; dann wird das Denken als Identität entdeckt; diese Identität wird auf das Sein übertragen; und darauf die Identität von Denken und Sein gesetzt. — Was aber die Identität von der Seite des Denkens ist, das ist die Beharrung von der Seite des Seins. Die Identität gebiert die Beharrung. Unerschütterlich ist das Herz der Wahrheit (*ἀτρεμές* 1, 29), unveränderlich sich gleichbleibend, unerschütterlich ist auch das Sein (*ἀτρεμές* 8, 4). Und mit der Beharrung wird das Sein erst eigentlich objektiviert. Einheit ist nicht nur Einheit, sondern auch Identität und Beharrung; Identität besagt außer Identität noch Einheit und Beharrung dazu. Es drücken

sich alle Denknotwendigkeiten in jeder einzelnen aus; dennoch hat jede einzelne die Aufgabe, von den verschiedenen Funktionen, in die sich das ursprünglich einheitliche Denken differenziert, eine spezifische Funktion zum nachdrücklichen Ausdruck zu bringen. Einheit und Identität verbürgen wohl Sein, die Beharrung aber ist die eigentliche Kategorie der Substanz. Deswegen „als Selbiges im Selbigen verharrend, ruht es in sich selbst und verharrt da auf diese Weise standhaft":

> *ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται*
> *χοὔτως ἔμπεδον αὖθι μένει* (8, 29—30).

„Denn die starke Notwendigkeit (*κρατερὴ ἀνάγκη* ist das Bild für die Denknotwendigkeit) hält es in den Banden der Schranke, die es rings umzirkt" (8, 30—31).

Beharrung ist also das Sein. Beharrung aber hat Parmenides als mit Veränderlichkeit und Beweglichkeit unverträglich gedacht. Starr ist das Sein. „Unbeweglich (*ἀκίνητον*) ist es in den Schranken gewaltiger Bande ohne Anfang und Ende, da Entstehen und Vergehen (*γένεσις καὶ ὄλεθρος*) weit verschlagen sind, wohin sie wahre Überzeugung verstieß" (8, 26—28). Es wird zwar zunächst nur das Entstehen und Vergehen der Substanz selbst geleugnet, um so das zeitlos Substanzielle zu vertiefen und erhärten. So heißt es vom Sein: *ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν* (8, 3), — „weil es ungeworden ist, so ist es auch unvergänglich". Und ferner: „Wie könnte es einstmals entstanden sein? Denn entstand es, so ist es nicht, und ebensowenig, wenn es einmal in Zukunft entstehen sollte. So ist Entstehen verlöscht und Vergehen verschollen" (8, 19—21). Das Entstehen und Vergehen von der Substanz zu leugnen, ist nun selbstverständlich und klar; aber Parmenides leugnet alle Veränderung überhaupt — alle Veränderung, alle Verschiedenheit und alle Vielheit. Damit sind wir vor ein sehr schwieriges Problem gestellt: wie ist das Verhältnis zwischen der wahren Welt des Seins und der tatsächlichen Welt der entstehenden und vergehenden Erscheinungen bei Parmenides zu bestimmen?

Daß er sich der bunten Welt der Sinne wohl bewußt war und sich ihrer erfreute, bedarf wohl kaum der lächelnden Versicherung. Wenn er also eine unsichtbare, eine erdachte Welt des Seins aufstellte, so geschah es, wie wir zur Genüge sahen, um der Wahrheit willen. Dennoch: nur Einheit, Identität und Beharrung gelten zu lassen, Vielheit, Verschiedenheit und Bewegung dagegen zu verbannen — dies ist eine Zuspitzung, die

nur in einem polemischen Motiv ihre Erklärung finden kann, oder aber in der Einsicht, daß die Wahrheit sich wirklich in den ersten drei grundlegenden Kategorien völlig auswirkt.

Vielleicht gehen wir nicht fehl, wenn wir annehmen, daß die scharfe Zuspitzung aus der Gegnerschaft zu Heraklit entsprang. Hier galt es nun, unnachgiebig und einseitig an den Grundlagen festzuhalten, wenn überhaupt ein Sein je sollte entstehen können. Das Sein ist Einheit und läßt keine Vielheit zu; das heißt: die Einheit ist die primäre und schlechthin unentbehrliche Grundlage; hat man sie, so ist man wenigstens des Fundamentes versichert; und soll je eine Vielheit entstehen können, so muß die Einheit zugrunde liegen. Einheit ist wichtiger als Vielheit, denn sie ist Grundlage. Also ist Einheit das allein Seiende. So ferner: das Sein ist Identität mit Ausschluß aller Verschiedenheit. Das ist der Ausdruck für das Bewußtsein, daß die Identität die Grundlage abgibt für alle Unterscheidbarkeit. Soll einmal die wahre Unterscheidung vor sich gehen können, so muß die Identität in unerschütterlicher Festigkeit zugrunde liegen. Vorerst, um das Sein sicherzustellen gegen Angriffe von der Art Heraklits, sei das Sein ausschließlich als identisches Sein gefaßt. Und so schließlich mit der Beharrung. Durch die Veränderung und Bewegung des Heraklit war das Sein überhaupt in Frage gestellt worden. Um dieses für alle Zukunft unmöglich zu machen, sei das Sein nur Beharrung. Beharrung ist Grundlage für alle Veränderung, und so das Wichtige, das einzig Seiende daran. Parmenides ist eben überall um das Primäre besorgt, und vernichtet in bewußter Absicht alles, was dieses bedrohen könnte.

Will man aber dem Parmenides eine überlegte Bevorzugung gewisser Kategorien vor gewissen anderen nicht zuschreiben, so mag man bedenken, daß ihn doch andrerseits sehr wohl die Ahnung geleitet haben kann, daß er mit seinen drei Grundsetzungen wirklich alles Nötige und Wesentliche erfüllt hatte. Der Gedankengang wäre dabei folgender. Nicht auf die vielen Einheiten der Sinnenwelt kommt es an, sondern auf die Einheit; nicht auf die verschiedenen Identitäten, sondern auf die Identität; nicht auf die Veränderungen der Substanz, sondern auf die Substanz selbst. Das Bewußtsein, daß in den Fundamenten auch das Wesentliche alles Weiteren, ja alles Weitere selbst enthalten ist, hat seine Richtigkeit. Der Begriff des Seins wird nun als der Inbegriff der fundamentalen Gesetze der vor uns liegenden Natur gedacht. Alles in dieser Natur ist in

durchgängiger Veränderung begriffen; aber ihr Wesen, ihre Wahrheit ist das Eine, identische, beharrende Sein.

Oder aber war ihm die Veränderung wirklich undenkbar? Nimmt man diesen Begriff in seiner populären Fassung, nämlich als das Werden eines Etwas aus einem andern von diesem verschiedenen Etwas, so ist er in der Tat undenkbar. Schon der Beginn der Wissenschaft enthielt die latente Kritik dieses so gefaßten Begriffs. Denn das wissenschaftliche Denken vereinheitlicht den Kosmos, schließt also ein absolutes Entstehen und Vergehen aus. Daß Etwas aus etwas Anderem wird, ist unmöglich, denn sie sind beide im Grunde dasselbe. So hat es das Denken erkannt. Bei Parmenides nun ist das Denken durchaus maßgebend für die Bestimmungen des Seins. Das Denken ist nun seiner ganzen Natur nach die Setzung von einheitlicher, beharrender Identität. Das Sein also, wie es das Denken in Wahrheit setzt, ist beharrend. Wirkliche Veränderung ist ausgeschlossen, denn sie ist unfaßbar; sofern es möglich ist, sie zu denken, ist sie damit und dadurch Beharrung. Denn Denkbestimmungen sind schlechthin Beharrungsbestimmungen. — Dies mag nun sehr wohl der leitende Gedankengang bei Parmenides gewesen sein; aber wir müssen uns bei diesen allgemeinen Überlegungen bescheiden. Es kann uns genügen, den Grundgedanken des ganzen parmenideischen Philosophierens, wie er aus unserer Untersuchung hervorgeht, festzustellen: daß das Sein keine andere Begründung als die des Denkens hat; daß das Denken kein anderes Ziel hat als die Begründung eines Seins.

An einer früheren Stelle schon haben wir antizipierend hervorgehoben, daß der Begriff des Seins bei Parmenides in zwei bestimmten und zwar widerstreitenden Fassungen vorliegt. In der ersten, reineren Fassung ist das Sein nämlich nichts anderes als der Inbegriff der Bestimmungen des Denkens, also reines Erzeugnis des Denkens; in der zweiten, abschließenden dagegen erscheint es als etwas Anschauliches, Bildliches — der reine Begriff des Seins scheint plötzlich in eine letzte Dinglichkeit, in ein Substratum alles Körperlichen, in ein plenum continuum umgeschlagen zu sein. Der ersteren Fassung wegen wird Parmenides als Urvater des Idealismus immerdar gelten müssen, denn an und mit diesem Gedankengang hat er das Grundthema aller Philosophie zur Sprache gebracht, nämlich die Korrelation von Denken und Sein. Die zweite Formulierung dagegen scheint im Zusammenhange seines grundsätzlichen

Denkens zunächst ganz unbegreiflich zu sein. In der Tat muß er derentwegen im Vergleich zu Demokrit, der ja doch sein Schüler war, beinahe als Materialist erscheinen; wie ja auch Demokrit, um eine Korrektur und eine Vertiefung der eleatischen Philosophie vorzunehmen, gerade an diesem Punkte ansetzen mußte.

Es geht nun nicht an, eine solche Trübung des Grundgedankens des Parmenides einfach unvermittelt hinzunehmen; und ich glaube, daß die scheinbare Inkonsequenz sehr wohl aus seinem innersten Gedankengang sich erklären läßt. Zunächst aber müssen wir uns nach der urkundlichen Fassung dieser zweiten Phase des Seinsgedankens umsehen.

Das Sein, das vorher das reine System der Gesetzmäßigkeit darstellte, wird also jetzt als das kontinuierliche Substratum alles Körperlichen gedacht. „Du kannst nicht das Seiende vom Zusammenhalt (*ἔχεσθαι*) des Seienden abtrennen, weder so daß es sich in seinem Gefüge überall gänzlich auflockere, noch so daß es sich zusammenballe" (2, 2—4). „Unteilbar (*οὐδὲ διαιρετόν*) ist es, weil es ganz gleichartig ist. Und es gibt nirgend etwa ein stärkeres Sein, das seinen Zusammenhang (*συνέχεσθαι*) hindern könnte, noch ein geringeres; es ist vielmehr ganz von Seiendem erfüllt (*πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος*). Darum ist es auch ganz zusammenhängend (*ξυνεχές*); denn ein Seiendes stößt dicht an das Andere (*ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει*)" (8, 22—25). Man sieht, der eigentliche Grundbegriff dieser ganzen Seinskonzeption ist der „Zusammenhalt". Und daß dieser so bedeutsame Begriff des Zusammenhangs, der Kontinuität, erst hier, bei der Bestimmung des Seins, zu starker Betonung und zu nachdrücklicher Verwendung gelangt, ist sehr bemerkenswert. Zwar wird er von Parmenides auch schon an einer sehr wichtigen, der früheren Stufe seines Denkens angehörigen Stelle verwendet, und zwar um nichts Geringeres auszudrücken als den innerlichen, notwendigen Zusammenhang des über die Relationen der Zeit hinausgehobenen reinen Systems der Gesetzmäßigkeit. Er sagt nämlich vom Sein: *οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἕν, συνεχές* (8, 5—6): „Es, das Sein, war nie und wird nicht sein, weil es allzusammen nur jetzt ist, eins, zusammenhängend." Dennoch wird der Begriff der Kontinuität erdacht, nicht so sehr zur Bestimmung des Denkens, als vielmehr zu der der Einheit des Seins. Wäre das erstere geschehen, dann wäre damit die Starrheit des parmenideischen Denkens von vornherein überwunden, und die Vertiefung, die später durch Demo-

krit und Platon erfolgte, im Keime vorweggenommen. Der Zusammenhalt der Begriffe hätte die Einsicht in die Bezogenheit der Begriffe aufeinander, damit aber die Erkenntnis ihrer Beweglichkeit und Lebendigkeit erschlossen, wodurch ferner die ganze Konzeption des Seins sich ungleich vertieft hätte. So aber verblieb der Begriff der Synechie bei der Anschaulichkeit, und er besagt eben die gleichförmige Stetigkeit, das lückenlose Ausgefülltsein des zugrunde liegenden Körperlichen, als welches das Sein jetzt gedacht wird. Die Synechie wird also in ihrer Anwendung auf das Sein als reine Materie im Sinne vom Nichtvorhandensein eines leeren Raums verstanden. Darauf deutet der Begriff der Unteilbarkeit (*οὐδὲ διαιρετόν* 8, 22). Es wird also jetzt, getreu dem Anschaulichkeitsmotiv dieser ganzen Denkstufe, der leere Raum als das eigentlich Nichtseiende betrachtet. „Es (nämlich das Sein) darf ja nicht da und dort etwa größer oder schwächer sein; denn da gibt es weder ein Nichts (*οὔ τεον*), das eine Vereinigung aufhöbe, noch kann ein Seiendes irgendwie hier mehr, dort weniger vorhanden sein als das Seiende" (8, 44—48). Zum leeren Raume, zum *οὔ τεον* ist also jetzt das Nichtsein geworden. Was früher ein reiner Hilfsbegriff des Denkens war, nämlich der Widerspruch, das Undenkbare, das ist jetzt der trennende Raum, — denn eben dies gilt jetzt als das Undenkbare.

Und damit kehren wir zu unserer Frage nach dem Ursprung dieser ganzen Denkweise zurück. Nun aber stellt sich diese als keineswegs neu und fremd heraus, sondern als die bloße Umkehrung der früheren, uns bekannten Denkweise des Parmenides. Denn wenn in der letzteren die Korrelation von Denken und Sein entsteht, derart daß das Denken für das Sein bestimmend ist, so bleibt die Korrelation auch hier in unverminderter Geltung bestehen, nur daß die Betonung diesmal auf das Sein verlegt wird. Das Sein — das ist noch immer dasjenige, was denknotwendig ist; aber warum gerade das starre Kontinuum als das Denknotwendige und deswegen als das Seiende zu gelten hat, das hängt mit dem ersten, einzigen und tiefsten Gedanken des Parmenides zusammen, nämlich: Denken ist Beharrung, das Unbeharrende ist das Undenkbare; deswegen ist ein Sein nur im Denken zu ergründen, deswegen aber auch ist dieses Sein das schlechthin Beharrende.

Die Unbegreiflichkeit des Werdens, die Undenkbarkeit der Bewegung: mit diesem Gedanken fängt Parmenides an und mit diesem schließt er. Am heraklitischen Werden entdeckt er den

Widerspruch, weil ihm nur ein Beharrendes denkbar ist. Man sieht leicht, wie seine zwei Grundbegriffe, Denken und Sein, und deren Verhältnis zueinander, sich aus diesem Grundmotiv ergeben. Weil ihm nur ein Beharrendes denkbar ist, und ferner weil ihm das Denken nur Beharrendes zu erzeugen vermag, deswegen zeichnet er das Beharrende als das „Seiende“ aus, und als Bürgschaft für dieses Seiende zeichnet er gleichermaßen das Denken aus. Was ihn an Heraklit abgeschreckt haben muß, war die Verschwommenheit, ja schließlich die völlige Verwischung aller Erkenntnis, die sich ergab, wenn man das Werden, dieses stete Nichtsein, zugrunde legte. Um überhaupt etwas Festes zu haben, hielt er sich an dem Festen des Begriffsinhalts, nämlich an dem Statischen, Identischen, Beharrenden, Unbeweglichen des Begriffes. Deswegen eben war ihm Werden und alle Bewegung widerspruchsvoll und unbegreiflich; oder vielleicht, weil ihm als Erstes die Bewegung undenkbar war, kam ihm der Gedanke, daß nur ein Beharrendes denkbar sei. Die Motive bedingen und fordern sich gegenseitig, so daß es sich schließlich gleichbleibt, welches das zeitlich erste gewesen sein mag.

Wie tiefsinnig Zenon die Argumente gegen die Verständlichkeit der Bewegung gefaßt hat, ist genugsam bekannt. Bei Parmenides ist dieses Motiv, wenn auch nicht positiv hervorgekehrt wie bei Zenon, so doch von Anfang an in aller Stärke als Grundmotiv vorhanden und überall latent wirksam. Die Bewegung muß den Eleaten geradezu als das Rätsel aller Rätsel, als der Widerspruch schlechthin erschienen sein. Die Bewegung: das ist ein fortwährendes Nichtsein, ein nie zu fassendes Verfließen, das schlechthin Unbegreifliche; denn will man es irgend fassen, begreifen, zum Sein bringen, so hat man es dadurch — aufgehoben. Die Bewegung auszurechnen: damit war für das Verständnis der Bewegung selbst noch nichts getan. So blieben ihnen Bewegung und Denken geradezu disparate, heterogene Faktoren. Denn die Bewegung ist offenbar nicht durch Stillstände, Stillstellungen irgend zu verstehen; und das Denken, das den Eleaten allein zur Verfügung stand, war ja eben nichts anderes als das isolierende, stillstellende Begriffsdenken. So mußte ihnen wohl Werden und Bewegung als das Unbegreifliche vorkommen, d. h. aber für sie als das Unmögliche, das Nichtige. Worin aber die Schwierigkeit bestand, und warum Bewegung und Denken als schlechthin disparat erscheinen mußten, das hat sich nunmehr herausgestellt als einfache Folge

des eleatisch gefaßten Denkens. Und der Fortschritt über die Eleaten hinaus wird, wie wir sehen werden, darin bestehen, daß dieses starre, diskrete Begriffsdenken durch ein tieferes Denken, durch einen tiefer gefaßten Begriff des Denkens ersetzt wird.

Auf jeden Fall: ihrem Denken mußte alles Sein gemäß sein. Da aber ihr Denken nur Beharrendes zu denken vermochte, so mußte das Sein beharrend sein. D. h. weil die Bewegung undenkbar war (oder vielmehr, wie Platon später sagen wird, weil ihr Denken unbeweglich war), darum mußte das Sein unbeweglich sein. Das Sein ist also die bloße Objektivierung des Unbeweglichkeitscharakters des Denkens, also das objektivierte Unbewegliche selbst, mithin das Starre an sich. Die Korrelation von Denken und Sein führt also zu einem dinghaften Sein! So ist das Sein dinglich; dennoch bewährt sich die idealische Kraft der großen Korrelation darin, daß das Sein trotz alledem mit keinen sinnfälligen Prädikaten zu belegen ist. Es ist nämlich der hypostasierte Inbegriff sämtlicher Merkmale des Begriffs; im Unbeweglichen stecken sie alle. Und der eigentliche Sinn der Synechie, die ja hier erst richtig zur Verwendung gelangt, ist der, daß durch den „Zusammenhalt“ der Dinglichkeitscharakter des Seins gewahrt bleibt dadurch, daß alle Bewegung ausgeschlossen wird — alle Bewegung, aber auch das Leere als Voraussetzung für die Bewegung. Das ist die Leistung der Kontinuität, nämlich die Ausschaltung des leeren Raumes. Denn nunmehr als Voraussetzung für das Nichtsein der Bewegung und als Aufhebung des Seins des Starren, ist das Leere doppelt nichtseiend. So wird der Begriff des Nichtseins ganz speziell auf den leeren Raum beschränkt.

So klingt der gewaltige parmenideische Gedanke in ein armes Anschaulichkeitsmotiv aus. Das Denken ist bestimmend für das Sein; aber das Denken bestimmt dieses Sein letzten Endes als das Beharrende und Starre. So konnte man leicht in das Anschauliche weiter abirren, und schließlich als alleiniges Sein das „Volle“ betrachten, als Nichtsein das Leere. Es hat wohl etwas Verlockendes, das Sein durch das Bildliche der Ruhe und der Beharrung sich vorzustellen. Aber der eigentliche Grund der ganzen Abirrung lag in der eleatischen Fassung des Denkens selbst, welches ja das Sein ursprünglich als eben starr und beharrend faßte. Für dieses Denken war alles Gedachte, alles Denknotwendige nur Beharrendes. Den Grund solcher Bestimmung des Seins haben wir versucht aufzudecken.

Das eleatische Denken selbst war starr, unbeweglich, isolierend, diskret; gemäß ihrer Grundformel entstand nun das eleatische Sein als genaue Spiegelung ihres Denkens. Und als direkte Folge hiervon kam schließlich hinzu, daß nur was sich voll und ruhend anschauen ließ — man hätte beinahe: denken ließ gesagt, wenn nicht Parmenides gerade hierbei das von ihm selbst entdeckte Denken borniert und entwertet hätte — als Denkerzeugnis galt.

---

4. Die Fortwirkung der eleatischen Philosophie bei Demokrit.

Als Parmenides und sein Erläuterer Zenon vom Schauplatz abtreten, bietet die Philosophie einen merkwürdigen Anblick dar. Wie eigentümlich mußte es den philosophisch Forschenden anmuten, die Zügel da aufzunehmen, wo sie Parmenides hatte fallen lassen. Die ganze sichtbare Welt sei null und nichtig, sei nichtseiend! Da dies das letzte Wort nicht eines Unverantwortlichen war, sondern eines Denkers, der gerade in tiefgründigster Antwort darauf Rede steht, so wird gleich von vornherein der Sinn in die richtige, die philosophische Denkrichtung eingestellt. Das Unerhörte dieser Konsequenzen, die Unerschrockenheit und Unerbittlichkeit, mit der sie verfolgt und verfochten werden, leitet auf die Voraussetzungen hin. Es muß doch etwas Einziges und Gewaltiges sein, das solche Ungeheuerlichkeit zu stützen sich verbürgt. So wird die Betrachtung gleich auf das „Denken", auf das parmenideische Denken hingelenkt. Diesem Denken ist nach Prüfung solche Souveränität zuerkannt, zuerteilt worden. Will man erkennen, so hat dieses sich als einziges Werkzeug herausgestellt. Und weil, wenn anders man erkennen will, das Denken die letzte, ja die einzige Entscheidungsinstanz darstellt, über welche hinaus Berufung einzulegen unstatthaft ist, darum konnte man es wagen, solche Konsequenzen, und welche auch immer, auf sich zu nehmen. Diese herrliche Denktapferkeit hat ihren erklärten Grund in der erkannten Macht der Waffe.

Die Kluft, die Parmenides hier in solcher Schroffheit zwischen der Welt des Denkens und der Welt der Sinne aufgähnen läßt, hat klassische Bedeutung gewonnen. Als später die Begriffe und Motive ihre Namen erhalten, heißen diese beiden Welten *τόπος νοητός* und *τόπος αἰσθητός,* mundus intelligibilis und mundus sensibilis. Die Philosophie ist das Ringen nach einem Verhältnis zwischen diesen beiden Welten. Der Streit, das Widerspiel, die Vermittlung, die fortgesetzte Auseinander-

setzung nach all den Variationen, die das Festlegen dieses Verhältnisses jeweilig zulässig oder erforderlich macht, — das ist der eigentliche Lebenskern der Philosophie. Parmenides kommt zu einer Unvermitteltheit und läßt es dabei in naiver Genialität bewenden. Aber Demokrit und Platon, die das große Thema aufnehmen und auf Parmenides fußen, sehen sich gezwungen, die größere Aufgabe in Angriff zu nehmen. Setzt man den Theätet als die erste der fundamentalen Untersuchungen Platons an, so zieht sich von dieser Schrift über den Phädon und den Staat bis zu den abschließenden Erörterungen im Parmenides und im Sophisten die Auseinandersetzung zwischen den Ideen und den Erscheinungen als ein einziger, immer wieder aufgenommener Faden durch alle Schriften hindurch. Und was wir auch sonst aus den kümmerlichen Bruchstücken, die uns vom demokriteischen Gebäude herübergerettet sind, nicht gewahrwerden mögen, so ist dieses Eine doch klar: das treibende Motiv seiner ganzen Philosophie ist das Bestreben, solche *λόγοι* zu finden, um mit Aristoteles zu reden, *οἵτινες πρὸς τὴν αἴσθησιν ὁμολογούμενα λέγοντες οὐκ ἀναιρήσουσιν οὔτε γένεσιν οὔτε φθορὰν οὔτε κίνησιν καὶ τὸ πλῆθος τῶν ὄντων* (de gen. et corr. 325 a 23). Die Welt der Erscheinungen sollte verständlich gemacht werden: es mußten solche *λόγοι* erdacht werden, daß sie „allgemein Zugestandenes in bezug auf die Wahrnehmung bestätigen, und Werden, Vergehen, Bewegung und die Vielheit der Dinge nicht aufheben". Die gleiche Aufgabe bei beiden großen Fortsetzern des Parmenides führt, bei aller Verschiedenheit der Ausführung, zu einem Resultat, welches, bei aller Verschiedenheit der Fassung, doch im Grunde dasselbe ist: das von Parmenides entdeckte Denken mußte so gefaßt und so vertieft werden, daß dadurch die Erscheinungswelt ermöglicht wurde.

Die Erscheinungswelt zu ermöglichen, *τὰ φαινόμενα διασῴζειν*, — das war also das leitende Motiv der demokriteischen Philosophie. Um nun dieses wirklich zu bewerkstelligen, bedurfte es erst recht des parmenideischen Anfangs. Die Rettung der Erscheinungen lag allein in den Händen des Denkens. Daher ist der parmenideische Anfang der unersetzliche Anfang der Philosophie. Nicht was ich sehe und höre ist das Sein, sondern was ich denke. Im Denken allein ist das Sein zu finden, zu ergründen. So hatte Parmenides gelehrt. Und so weit folgt ihm auch Demokrit. Was ich sehe und höre ist ein *ὄν* bloß *νόμῳ*. Im Denken allein ist das wahre Sein dieses *νόμῳ ὄν* zu ergründen; und es heiße eben *ἐτεῇ ὄν*. Aber gleich hier

verzweigen sich die Wege. Während nämlich Parmenides im Laufe seiner Untersuchung zu einem neuen, einem ausschließlich auf das Denken bezogenen, einem das Sein der Natur ausschließenden Begriff des Seins kommt, so trachtet Demokrit unverwandt danach, das Denken im steten Dienst des Naturseins zu erhalten. Nur in einem solchen Dienstverhältnis des Denkens zum Sein der sensiblen Welt scheint ihm die parmedeische Korrelation von Denken und Sein irgendwelche Bedeutung zu haben. Diese Stellung Demokrits erklärt sich aus seinem ausschlaggebenden naturwissenschaftlichen Interesse. Parmenides hatte gelehrt: nicht was ich sehe und höre, ist das Sein, sondern was ich denke; was ich sehe und höre, ist nicht das Sein, weil es das Bewegliche, die Bewegung ist; diese aber ist unbegreiflich, weil unbegrifflich; was ich denke, ist das Sein, weil ich Beharrung denke; Sein ist das Beharrende; Sein ist das Unbewegliche; das Bewegliche, die Bewegung ist nicht das Sein, weil es das Undenkbare ist. Für Parmenides, den Logiker, ist also das Interesse des Denkens das allein Entscheidende und Zwingende, und jede sonstige Instanz ist ihm daneben ganz bedeutungslos. Für Demokrit aber, dem es um eine Naturwissenschaft, allerdings um eine logisch gesicherte, um jeden Preis zu tun ist, ist die Natur und deren Hauptproblem, die Bewegung, das Zwingende, und diesem muß sich das Denken fügen. Das Denken und dessen Eigenprobleme bilden für ihn nicht, wie für Parmenides, das Hauptinteresse, sondern es besitzt für ihn das Denken nur den mittelbaren Wert als (allerdings unumgängliches) Mittel zur Begründung der Bewegung und der Wahrnehmungsqualitäten. Hat ein angebliches Denken die Bewegung nicht zu rechtfertigen vermocht, so besteht der Anspruch der Bewegung auf solche Rechtfertigung gebieterisch fort. Die Welt der Erscheinungen vermag insofern für sich zu bestehen, während die einzige Rechtfertigung des Denkens in der von ihm vollbrachten Rechtfertigung dieser Welt der Sinne liegt.

Werfen wir nur einen kurzen Blick auf sein Lehrgebäude, wobei wir uns vorzüglich an die erkenntniskritische Seite davon halten wollen.[1]) Gemäß der echten philosophischen Tradition, die in Parmenides ihre klassische Ausprägung gefunden hatte,

---

[1]) Das richtige Verständnis für Demokrit hat als erster angebahnt Cohen, Platons Ideenlehre und die Math.; ausgeführt und begründet hat es Natorp in seinem schönen und wichtigen Aufsatz Forschungen S. 164—208.

fängt er damit an, daß er die Wahrnehmung als Erkenntnisquelle ablehnt, aber — und hier ist es, wo er über seinen Lehrer hinausgeht — nur um die Wahrnehmungsqualitäten und die Bewegung auf diese Weise um so besser zu begründen. Die wahrnehmbare Welt als das Problem wird als Quelle der Lösung abgelehnt; aber der begründende Verstand wird auf die Realisierung dieser sensiblen Welt restringiert. Es werden die zwei Erkenntnisarten, die verstandesmäßige und die sinnliche, obwohl streng geschieden und an Erkenntniswert scharf unterschieden, doch gleich von vornherein zueinander in Beziehung gesetzt. Sextus berichtet uns nämlich (VII 139, Diels Fr. 11), Demokrit habe wörtlich gesagt: „Es gibt zwei Formen der Erkenntnis (*γνώμης ἰδέαι*), die eine eine echte (*γνησίη*), die andere eine unechte (*σκοτίη*). Zur unechten gehören Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Getast. Die andere aber ist die echte Form, vollständig von dieser geschieden (*ἀποκεκριμένη*).“ Und er erteilt der echten Erkenntnis den Vorzug, weil man zu ihr greifen muß, „wenn die unechte nicht weiter sehen oder hören oder riechen oder schmecken oder tasten kann, sondern man ins Feinere gehen muß“. Dieselbe Bezogenheit aufeinander bei aller Unterscheidung voneinander liegt auch dem berühmten Gegensatzpaar *νόμῳ* — *ἐτεῇ* zugrunde. „Scheinbar ist Farbe, scheinbar das Süße, scheinbar das Bittere; in Wahrheit aber sind nur Atome und Leeres“ (*νόμῳ χροιή, νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν, ἐτεῇ δ' ἄτομα καὶ κενόν*, Fr. 125 und 9). Aber die Wahrheit ist die Wahrheit der Erscheinung. Aus Unterschieden in der Gestalt und in der Zusammensetzung der wahrhaft seienden Atome entstehen die Unterschiede der Wahrnehmungen; und ferner aus dem Zusammenwirken der Atome und des Leeren entsteht die Bewegung. So wird die ganze bewegte Natur, sowohl das Scheinbare, als auch das Erscheinende, durch die Voraussetzung von den gedachten *ἄτομα καὶ κενόν* erklärt. Ganz besonders an dem Begriff des *κενόν* beweist er den Fortschritt, den er über die Eleaten hinaus gemacht zu haben glaubt. Das *κενόν* ist das ausgeartete eleatische *μὴ ὄν;* da, wo der eleatische Begriff vom identisch-beharrenden Sein zu einem unbeweglichen Etwas erstarrt, bedeutet das *μὴ ὄν,* als das Leere, als das Nicht-Etwas, das bloße *μηδέν,* das Nichts. Demokrit nimmt den also verbannten Begriff in Ehren wieder auf. Im Übermut ruft er den Eleaten zu, das Ichts sei nicht mehr als das Nichts (*μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι,* Fr. 156); denn das Nichts, als die ermöglichende Voraussetzung der Bewegung, ist eine ebenso

notwendige Annahme als das parmenideische Ichts, und nur im Verein vermögen sie die erscheinende Natur zu erklären. Er identifiziert also auf diese Weise das eleatische *μὴ ὄν* mit seinem *κενόν;* und das *κενόν* als „nichtseiende" Grundlage alles Seins ist gerade dadurch wahrhaft seiend, *ἐνεῇ ὄν*. So gewinnt der Terminus *μὴ ὄν* einen erhöhten erkenntniskritischen Sinn. Das *ἐτεῇ ὄν*, die *ἄτομα* sowohl als das *κενόν* sind keine *ὄντα,* indem sie der Wahrnehmung entrückt sind, und dennoch, und gerade in diesem Entrücktsein die Grundlage der wahrnehmbaren Welt bilden; deswegen werden sie ja als *ἐτεῇ* ausgezeichnet. Dieser Gedankengang ist der bezeichnende, der charakteristische für Demokrit. Denn auf solche Begründung, solche Realisierung der sensiblen Welt vermittelst des Denkens kommt ihm alles an. Darum wendet er sich auch gegen seine Lehrmeister, die Eleaten, die das Denken und nur das Denken gelten lassen wollen; an den „Tatsachen" vorbeigehen zu wollen, heißt für ihn, an den Tatsachen scheitern. So ist ein Ausspruch, den uns Galen aufbewahrt hat, für die doppelseitige Besonnenheit seiner Denkweise äußerst lehrreich. Nämlich gerade an der Stelle, wo er sich über die „*φαινόμενα*" abfällig äußert, läßt er die Sinne gegen den Verstand auftreten, um in einem Satz von überlegener Ironie seinen ganzen Standpunkt, nämlich den erweiterten und berichtigten Eleatismus gegenüber dem unvollkommenen zu offenbaren: *τάλαινα φρήν, παρ' ἡμέων λαβοῦσα τὰς πίστεις ἡμέας καταβάλλεις; πτῶμά τοι τὸ κατάβλημα* (Fr. 125). „Armseliger Verstand, deine Beglaubigungen, deine Bewährungsbeweise nimmst du von uns, und uns willst du besiegen? Dein Sieg ist dein Fall!" Was Demokrit andeuten will, ergibt sich ohne weiteres aus dem dargelegten Zusammenhang: hat einmal der Verstand die Welt der Sinne beseitigt, so hat er eben damit seine eigene Lebensberechtigung vertan, wenn allerdings auch andrerseits die Erscheinungen die Würde der Beglaubigung und der Legitimierung, ihren Grund und ihre Stütze einzig und allein von dem Verstande erhalten.

Von hier aus läßt sich der ganze prinzipielle Unterschied zwischen der Auffassung des Denkens bei Demokrit und der bei Parmenides ersehen. Für Parmenides ist das einmal entdeckte Denken etwas Fertiges und Unabänderliches, weil schlechthin Souveränes: hat z. B. einmal die Erscheinungswelt sich dadurch nicht fassen lassen, so ist sie eben damit endgültig gerichtet. Für Demokrit dagegen ist das Problem das ursprünglich Bestimmende, das Denken hat sich je nach den Erforder-

nissen des Problems einzurichten: so ist das Denken etwas Flüssiges und Unerschöpfliches. Das ist im Kern die Korrektur, die Demokrit an dem parmenideischen Begriff des Denkens vorgenommen hat; und die Philosophie, besonders diejenige, die sich an der Wissenschaft orientiert, hat ihm darin recht gegeben. Das Denken ist nicht das starre, unabänderliche, ein für allemal fertige identisch beharrende, isolierte Begriffsdenken des Parmenides; sondern es hat sich stets, je nach Maßgabe der Probleme, zur Erzeugung und zur Entdeckung zu bringen. Das Problem stellt an das Denken die Aufforderung, eine Begründung ausfindig zu machen. So darf es sich nicht als fertig und unverbesserlich anstellen, sondern muß stets auf der Hut bleiben, nicht starr und unzulänglich zu werden: es muß das Erforderliche aus dem eigenen Schacht stets hervorholen können, und so seine begründende Kraft unermüdlich bewähren.

Indessen darf uns diese verständliche, einleuchtende und gewiß erforderliche Korrektur, die Demokrit der Lehre seines Meisters hat angedeihen lassen, über die tiefere und ewige philosophische Bedeutsamkeit der parmenideischen Philosophie nicht hinwegtäuschen. Was man auch gegen diese einwenden mag, einzuwenden sich sofort gedrungen fühlt, gegen ihre auf keine Vermittelung sich einlassende Abgeschlossenheit, ihre ertrotzte Einseitigkeit — man fühlt dennoch, wenn man bei ihr verweilt, daß gerade diese ihre Merkmale die Gewähr für einen tiefen, ihre äußerliche Paradoxie rechtfertigenden Sinn bilden dürften. In der Tat erweist sich ein Sieg, wie der Demokrits, so sehr er notwendig war und so sehr auch er mit wirklich philosophischen Waffen erfochten wurde, dennoch als etwas wohlfeil. Parmenides hat es seinen Gegnern, zumal denen, die den Kern seiner Lehre annahmen, wahrlich nicht schwer gemacht: sollte er selbst wirklich nicht gewußt haben, welche Blößen er sich gab? Und sollte es nicht geschehen sein im Bewußtsein eines unerschütterlichen Gehaltes, der seiner Lehre tief zugrunde lag, und dessentwegen diese Blößen ruhig und willig mit in den Kauf genommen wurden?

Versuchen wir das Verhältnis zwischen Parmenides und Demokrit daraufhin näher zu bestimmen. Parmenides hat vom Denken aus das Sein der Dinge verworfen; Demokrit dagegen sah sich vom Sein der Dinge gezwungen, das Denken in seiner vermeintlichen Souveränität zu beschränken, unterzuordnen und auf jeden Fall dienstbar zu machen. Worin also ist Demokrit über Parmenides hinausgegangen? Darin, daß er eine rationale

Naturwissenschaft aufbaute. Aber war dies denn etwas von Grund auf Neues? Im Gegenteil: daß die erscheinende Natur aus gewissen gedachten Elementen sich ergibt, hatten schon die Früheren fast alle durch den Versuch dargetan. Gewiß hat dies Demokrit solider und durchdachter vollführt, aber mit und durch Parmenides hatte sich überhaupt die ganze Problemstellung tatsächlich verschoben und vertieft: jetzt handelte es sich gar nicht mehr um die Wissenschaft, sondern um die Philosophie. Nicht aus welchen irgend zu erdenkenden Seinsfaktoren das Sein der Natur sich ergibt, war länger die Frage; sondern das Verhältnis selbst vom Sein des Denkens zum Sein der Dinge bildete nunmehr das tiefere Problem. Die erstere Frage ist die Frage der Wissenschaft, die letztere dagegen die der Philosophie; diese fragt, ob und wie Wissenschaft möglich sei, die Wissenschaft aber setzt diese Möglichkeit stillschweigend voraus. So kommt es, daß Demokrit, indem er durch seine wohlfundierte Wissenschaft den Parmenides scheinbar siegreich überwindet, tatsächlich das viel tiefer liegende Problem des Parmenides unberührt voraussetzt und ignoriert. Insofern stellt das Verhältnis Demokrits zu Parmenides das Verhältnis der Naturwissenschaft zur Philosophie dar. Und den Unterschied dieser beiden Standpunkte, ihren gegenseitigen Wert, ihre beiderseitigen Begriffe von Denken, Sein und Erkenntnis kann man an den Lehren Demokrits und Parmenides' entwickeln. Eine kurze Beleuchtung dieses Sachverhalts wird vielleicht die geschichtliche Bedeutsamkeit der beiden Denker näher ans Licht rücken.

Dem Demokrit mußte die berühmte parmenideische Korrelation von Denken und Sein als leere Tautologie erscheinen. Denken und Sein sind dasselbe, weil Sein bei Parmenides der Denkgegenstand ist, und der Denkgegenstand das rein Gedachte ist. Denken und das Gedachte sind also dasselbe: darauf läuft die ganze Lehre des Parmenides hinaus. Aber für die Erkenntnis der Natur ist damit doch, wie es scheint, ganz und gar nichts getan. Wie mußte dem naturforschenden Demokrit diese Philosophie vorkommen? Ein Seinsbegriff, der nur ein Sein für sich, nicht ein Sein für das vorgespiegelte Sein der Dinge darstellte; eine Wahrheit und ein Denken, die beziehungslos für sich bestanden, und nicht ein Denken für das wirklich zu Bedenkende und eine Wahrheit des an sich noch nicht Wahren: es mußte ihm doch dies alles wohl wie eine bizarre Absonderlichkeit der Laune erscheinen. Er, der sich wirklich

mit der Natur befaßte, mußte sich als der wahre Vollstrecker der bei Parmenides bloß geforderten Korrelation von Denken und Sein fühlen. Denken war für ihn das Erdenken der Grundlagen für die Natur; Sein waren eben die vom Denken entdeckten und sich als wahr bewährenden Faktoren der Natur; und Wahrheit, Erkenntnis nicht das bloße Übereinstimmen mit sich selbst, sondern eben das Übereinstimmen des als wahr Angenommenen mit den Wahrnehmungen. Es gilt eben über das reine Denken hinauszukommen, könnte er dem Parmenides zugerufen haben. Es gilt, den wirklichen Gegenstand zu erfassen; es gilt, mit einem Wort, eine Wissenschaft der Natur. Wird denn die sensible Welt als das Problem je verstummen, und wenn sie in aller Ewigkeit totgesagt wird? Welchen Sinn hätte „das wahre Sein", wenn es nicht wahr und seiend wäre für das Unwahre, das Nichtseiende eben der problematischen Welt der Sinne? Es heißt eben wahr und seiend, weil es den notwendigen Bezug auf das, dessen wahrseiende Grundlage es ist, in sich von vornherein enthält.

Gegen solche Ausführungen kann sich die Lehre des Parmenides nur damit rechtfertigen, daß so gewiß auch die demokriteische Problemstellung die weitere und breitere Aufgabe der Erkenntnis treffend umreißt, sie dennoch das dieser vorausliegende Problem, welches alle Forschung und alle Wissenschaft selbst problematisch macht, unberührt und unerörtert läßt. Dies aber ist das eigentlich philosophische Problem. Nicht als ob die Lehre des Parmenides selbst dieses Problem in aller Deutlichkeit zur Formulierung gebracht hätte: dafür befand sich das Denken noch in einem viel zu undifferenzierten Zustand. Aber der ganzen Gestaltung dieser Lehre liegt dieses Problem zugrunde, und nur so läßt sie sich eigentlich begreifen. Daß Parmenides das Denken erdachte und daraufhin die Welt der Erscheinungen als des Gedachtwerdens unfähig, als dem Denken nicht gemäß hinstellte, bedeutet tatsächlich und eigentlich folgendes: alleinige Quelle aller Gesetzmäßigkeit, mithin aller Erkenntnis ist das Denken; es ist aber erst ein zweiter Schritt, eine gesonderte Frage, ob auch der Gegenstand, etwa die Natur, der Gesetzmäßigkeit des Denkens teilhaftig ist. Dies ist das Problem, das mit der eleatischen Leugnung der Naturgesetzlichkeit plötzlich aufgeworfen wird. Die Frage, ob und wann die Natur gesetzmäßig und erkennbar sei, bildet erst eine zweite Etappe, nämlich die Forschung, in der man bei der Natur anfragt, ob sie sich diesem

und diesem Denken fügen will. An dieser von Parmenides vollbrachten Sonderung der Etappen entsteht das philosophische Problem. Man darf nicht einwenden, daß das Denken, womit Parmenides seine Prüfung der Natur auf ihre Gesetzmäßigkeit hin (nämlich an ihrem Hauptproblem, der Bewegung) vorgenommen hat, ein allzu primitives war: dadurch wird das Resultat nicht im mindesten beeinträchtigt. Im Gegenteil: der Unzulänglichkeit seines Denkens, nach der eine Naturwissenschaft sich als unmöglich erwies, ist es eigentlich zu verdanken, daß er, der Weisung dieses seines Denkens kühn folgend, tatsächlich dazu kam, das philosophische Problem von der Möglichkeit einer Wissenschaft ans Tageslicht zu fördern. Es bleibt sein philosophisches, sein transzendentales Verdienst, daß er die Fragen gesondert hat. Er hat durch die Tat das Problem aufgeworfen, und hat durch seine rigoros-negative Fassung diesem Problem Nachdruck verliehen: ob und wie und inwieweit die Natur denkgemäß sei.

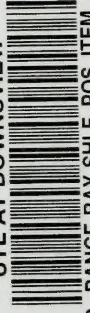
Demokrit hat dieses Problem übergangen. Aber Platon der eingefleischter Parmenideer war, hat im Grunde bloß eine einzige Frage: was denn eigentlich Wissenschaft sei; und in Ermangelung einer systematischen Naturwissenschaft verrät er bis zuletzt die Tendenz, die Natur in bezug auf Gesetzmäßigkeit und Erkennbarkeit kaum gelten zu lassen, dagegen, in erkenntniskritischer Wertschätzung, die Ideen als alleinige Erkenntnis hochzuhalten. Etwas von der überragenden Unendlichkeit des Denkens, wovon eine etwaige Wissenschaft von der Natur allenfalls einen Spezialfall bildet, muß diesen beiden, Platon und Parmenides, eingeleuchtet und sie geleitet haben. Kann es dann wundernehmen, daß da, wo die Denkgemäßheit der Natur an einer faktischen, anerkannten Naturwissenschaft sich nicht demonstrieren ließ, ein Parmenides sich allein an das reine Denken für alle Gesetzmäßigkeit und alle Erkenntnis hielt? Hier war jedenfalls Sein und Gesetzmäßigkeit, in der Fülle des Denkens, in der auftauchenden Mathematik; hier brauchte man auch nicht über sich selbst hinauszugehen, um sich der Wahrheit zu vergewissern. So war es ein Schritt zur Philosophie, eine philosophische Leistung eminentester Art, von den naiven Naturerklärungsversuchen abzustehen und einmal kühn die Naturgesetzlichkeit zu leugnen: denn damit wurde die von der Wissenschaft naiv angenommene Bezogenheit der Denkgesetzlichkeit auf die Natur in Frage gestellt, und sie mußte in Frage gestellt werden, wenn sie einmal ernstlich begründet werden sollte. —

Wie nun die eleatische Philosophie auf Platon gewirkt hat, ist geradezu das Problem der Geschichte der platonischen Philosophie selber. Der Einfluß dieser Philosophie auf Platon ist von Anfang bis zu Ende ein durchgreifender gewesen; sein ganzer Entwicklungsgang ist eine einzige Auseinandersetzung mit ihr. Die Eröffnungsschrift seiner akademischen Laufbahn, der Phaedrus, ist noch vollständig eleatisch in der verzückten Auseinanderhaltung von Sein und Werden, von Ideen und Sinnlichkeit: das letzte große Dokument seines theoretischen Philosophierens, der Philebus, erweist das Werden als ein Werden zum Sein, das Sein als ein gewordenes Sein. Platon hat die ganze Energie seiner lebenslangen Denkarbeit darauf verwendet, das ursprüngliche eleatische Motiv in seiner eigenen Geistesanlage zu vertiefen und zu überwinden; aber immer bleibt beiden Denkern, sowohl Platon als Parmenides, dieses Eine gemeinsam, — daß sie sich nicht so sehr um das Sein als vielmehr um das Wissen vom Sein und um die Grundlagen dieses Wissens gekümmert haben. Wenn nun, trotz tiefster theoretischer Begründung des Gegenteils, der Platonismus dennoch mit dem alten eleatischen Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit in die geschichtliche Erscheinung tritt, so war der Grund kein theoretischer; sondern es war das alles überstrahlende ethische Interesse, welches das Übergewicht der Vernunft über alle Sinnlichkeit stabil gemacht hatte.



Weimar. — Hof-Buchdruckerei.

Weimar. — Hof-Buchdruckerei.


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 08 23 10 019 3